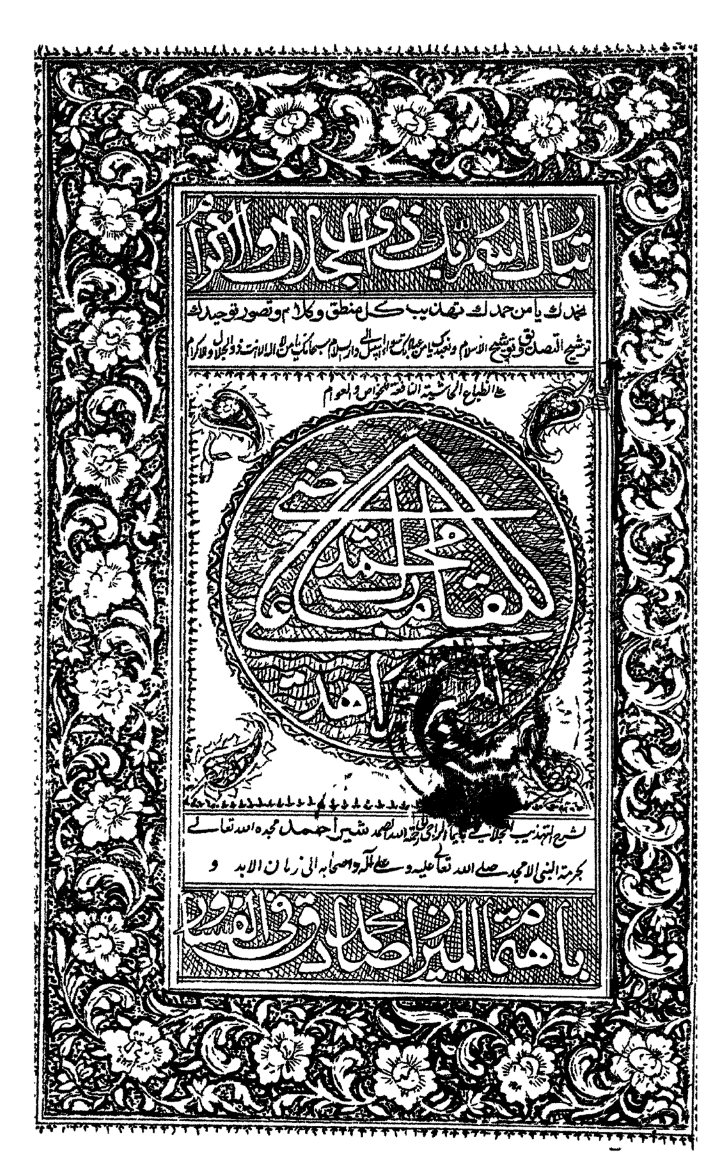
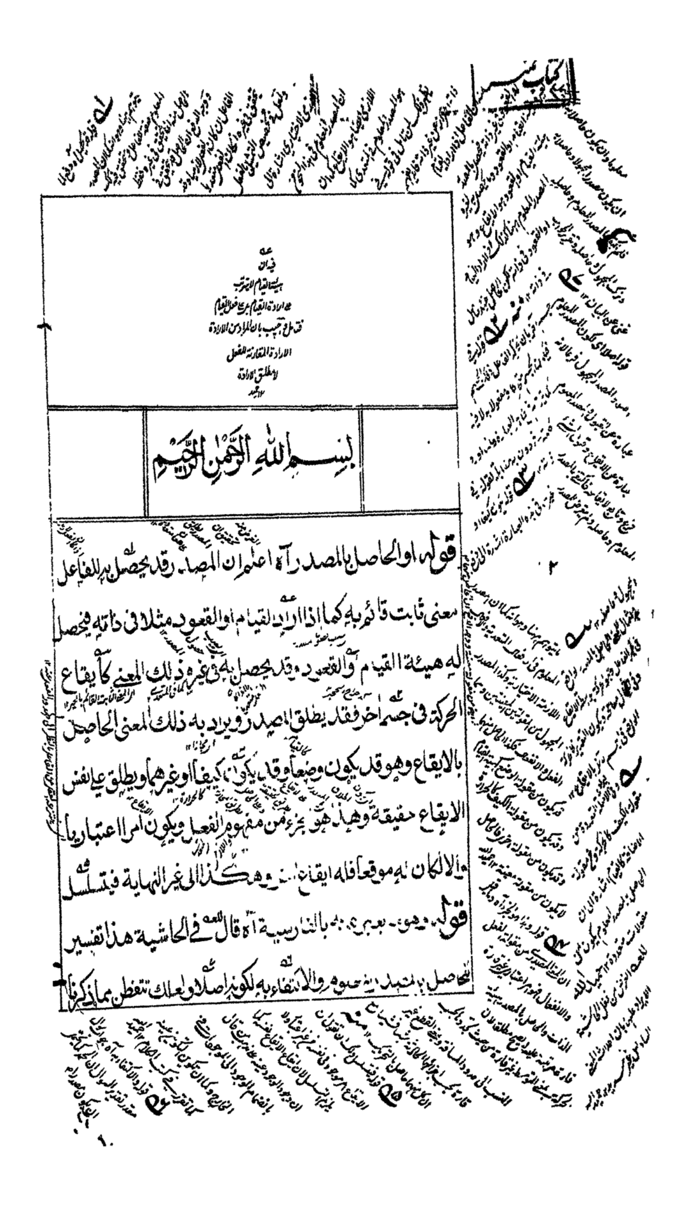



تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام
نحمدك يا من حمدك تهذيب كل منطق وكلام وتصور توحيدك
ترشيح التصديق وتوشيح الاسلام ونعبدك يا من عبادتك تسهيل الى دار السلام سبحانك يا من له الالاء ذو الجلال والاكرام
على الطباع الحاشية النافعة للخواص والعوام
شرح التهذيب الجلالي بديار الرازي رحمة الله الصمد شير احمد مجده الله تعالى
بحرمة النبي الامجد صلى الله تعالى عليه وعلى آله واصحابه الى زمان الابد



فيه ان
هيئة القيام لا يترتب
على ارادة القيام بل على فعل القيام
فقد صرح المحشي بان المراد من الارادة
الارادة المقارنة للفعل
لا مطلق الارادة

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله او الحاصل بالمصدر آه اعلم ان المصدر قد يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا اراد القيام او القعود مثلا في ذاته فيحصل له هيئة القيام والقعود وقد يحصل به في غيره ذلك المعنى كايقاع الحركة في جسم آخر فقد يطلق المصدر ويراد به ذلك المعنى الحاصل بالايقاع وهو قد يكون وضعا وقد يكون كيفا او غيرهما ويطلق على نفس الايقاع حقيقة وهذا هو جزء من مفهوم الفعل ويكون امرا اعتباريا والا لكان له موقع فله ايقاع [illegible] وهكذا الى غير النهاية فيتسلسل

قوله وهو [illegible] يعبر عنه بالفارسية آه قال في الحاشية هذا تفسير للحاصل بالمصدر [illegible] والاكتفاء به لكونه اصلا ولعلك تتفطن بما ذكرنا

ان للمصدر ستة معان انتهى اذ يفهم منه ان المصدر قد يكون مجهولا
ايضا وله حاصل ايضا يترتب عليه كما ان للمصدر المعلوم والمبني للفاعل
والمبني للمفعول وتحقيق المقام ان الفاعل اذا احدث امرا في محل منفعل
يحصل له صفة اعتبارية هي الايجاد والايقاع ويقال له المصدر المعلوم
وللمنفعل صفتان ذلك الامر الحاصل فيه بايقاعه والقبول بمعنى
مطلق الاتصاف الشامل للانفعال التجددي وهذا هو المصدر
المجهول وليس بين المصدرين ذاتي مشترك لانهما من المقولتين المتباينتين
هما الفعل والانفعال نعم ذلك الامر الحاصل بالمصدر مشترك بين الفاعل
الموجد له والمنفعل القابل له فله نسبة الى الفاعل هي الايقاع ونسبة
الى المنفعل وهي القبول لكنه وصف قائم بالمنفعل وهو متصف به فههنا
ثلثة امور الاول الايقاع وهو المصدر المعلوم والثاني القبول وهو
المصدر المجهول وقد يؤخذ منه المصدر المعلوم للفعل اللازم و
الثالث الحاصل بالمصدر المعلوم الواقع من الفاعل القائم بالمنفعل
واما المبني للفاعل كالحامدية او الضاربية مثلا فالظاهر انه
ماخوذ من نسبة الصيغة المشتقة من المصدر المعلوم اعني مفهوم
الحامد او الضارب الى الفاعل اذ معناه كون الشيء حامدا او ضاربا

وهذه الكون هي النسبة وهكذا المبني للمفعول كالمحمودية والمضروبية

عبارة عن نسبة الصيغة المشتقة من المصدر المجهول عني مفهوم المحمود

والمضروب الى المنفعل اذ معناه كون الشئ محمودا او مضروبا وكلام المحشي

وان كان بظاهره يدل على انهما ماخوذان من اضافة الايقاع الى الفاعل

والانفعال الى المنفعل فمعنى حامدية زيد مثلا ستودن زيد شخصے را

ومعنى محمودية ستوده شدن زيد فالمصدر المعلوم اذا اعتبر نسبته

الى الفاعل كان مبنيا له والمصدر المجهول اذا اعتبر نسبته الى المفعول كان مبنيا

للمفعول لكن المنظور عنده ما تلوناه عليك وبيانه ان صيغة الحامدية والمحمودية

ونظائرهما يدل على ان المعتبر فيهما اضافة المشتق الى الموصوف بنسبة مصدرية

هي مناط حمل الاشتقاق لاشتمالهما على هيئة المشتق مع ياء النسبة والتاء الزائدة

للمصدرية واذا كان الامر كذلك فقال فكان معنى الاخيرين بعينه معنى الاولين وقوله لكن

من حيث اضافتهما الى الاولين بيان للعينية واشار بحرف التشبيه الى ان الحكم بالعينية

انما هو على التشبيه وهذا مبني على تغاير المبدأ والمشتق بالذات كما هو المختار عند الجمهور

والمحشي واما على تحقيق الشارح فالمشتق اذا اخذ بشرط لا شئ كان عين المبدأ فالعينية على

تقدير الاضافة متحققة بلا تشبيه والفرق بينهما باعتبار الاضافة وعدم اعتبارها فان قيل ليس المذكور قبل الاخرين

الا المصدر المعلوم والحامدية دون المصدر المجهول قلنا الحامدية المصدر المعلوم لا يصلح ان يكون من حيث الاضافة الى الفعل مبنيا له

اليه

اليه اما الانفعال وهو نفس المصدر المجهول واما قيامه به وهو بهذا الاعتبار اثر مرتب على الانفعال فاحق بان يقال انه حاصل بالمصدر المجهول فالمراد بالاولين ما بيناه لكن المحشي ذكر المصدر المعلوم والحاصل به اكتفاء بالاصل وذكره بمنزلة ذكره مع فروعه فلا حاجة الى التخصيص بذكر المجهول وحاصله ايضا اذا عرفت هذا فلا اظنك شاكا فى ان للمصدر خمسة معان واما ما اشتهر فى افواه الناس من امر السادس وهو الحاصل بالمصدر المجهول المغائر بالذات للحاصل بالمصدر المعلوم فليس له اصل في كتب القوم ولا سبيل للعقل الى اثباته الا ان الحاصل بالمصدر المعلوم يصح ان يجعل حاصلا بالمصدر المجهول ايضا من حيث ان حصوله وقيامه بالمنفعل يترتب على الانفعال كما انه من حيث وجوده يترتب على الايقاع فله اعتباران وقيل السادس هو القدر المشترك بين تلك المعاني اعني ما يطلق عليه لفظ المصدر بطريق عموم المجاز وهذا يصح ... ان يراد بالحمد على ما هو المشهور فتدبر **قوله** او المصدر المبنى للفاعل اه قال فى الحاشية على هذا التقدير ... فى الحمد لله للعهد والاشارة الى الحامدية الكاملة وهي حامدية الله تعالى ذاته وعلى كل تقدير الحمد لله يحتمل الانشاء والاخبار والاول هو فى الحديث انتهى وهو قوله عليه السلام كل امر ذى بال لم يبدأ فيه ... فهو اقطع وجه ... لام العهد اشارة ... بالحديث وهو قوله ... لا احصي ثناء عليك كما اثنيت على نفسك قوله السيد سند

قال المحققون حقيقة الحمد اظهار الصفات الكمالية وذلك قد يكون بالقول وقد يكون

بالفعل وهذا اقوى لان الافعال تدل عليها دلالة عقلية قطعية لا يتصور فيها التخلف

بخلاف الاقوال فان دلالتها وضعية وقد يتخلف عنها مدلولها ومن هذا القبيل حمد الله

وثناءه على ذاته وذلك انه تعالى حين بسط بساط الوجود على الممكنات لا تحصى ووضع عليها

موائد كرمه التي لا تتناهى فقد كشف عن صفات كماله واظهرها بدلالات عقلية قطعية

غير متناهية فان كل ذرة من ذرات الوجود تدل عليها ولا يتصور في العبارات مثل هذه

الدلالات فظهر ان حمده تعالى على ذاته على اكمل الوجوه فاذا اريد بالحمد

هذا المعنى فينبغي ان يكون اللام للعهد اشارة اليه والاظهر انه احق من ان

يكون ... به تعالى لكون الجنس و ... ما يفهم من لام

التعليل او للاستغراق ليدل على ان جميع المحامد له تعالى **قوله** فان قيل

ايراد على تقدير ان يكون المراد بالحمد المعنى المصدري او الحاصل بالمصدر لا على

على كلا التقديرين امر قولي لا فعلي **قوله** فيلزم ان يكون آه هذا يتحقق

الوجهين احدهما لزوم كون ذات المحمود مقولا وملفوظا نظرا الى ان تعلق الحمد

بها بعينه تعلق القول بها بناء على اتحادهما بحسب الحمل فكما يصدق عليها المحمود يصدق

عليها المقول والآخر لزوم كون المقول اي ما يتلفظ به كقول الحامد زيد شجاع محمود

ذات آه اخص لتعلق به بهما فكما يقال المحمود خاص يلزم ان يقال المحمود

انما يقال لزيد مثلا محمود بمعنى انه محمود له اى يقال في حقه القول الخاص

فهو مقول له لا بمعنى انه محمود به حتى يكون مقول به ايضا وذلك القول

الخاص يقال انه مقول به فهو محمود به لا مقول له حتى يلزم كونه محمود له وبالجملة

المحمود به والمقول به متحدان كما ان المحمود له والمقول له متحدان بلا اشكال **قوله**

لا يستلزم صدق اه قال في الحاشية الحاصل انه ان اريد بقوله الحمد قول خاص

الاتحاد بحسب المفهوم فهذه المقدمة ممنوعة وان اريد به الاتحاد بحسب الصدق

فالمقدمة الثانية ممنوعة لكن اجرى الكلام في الجواب على الشق الثاني لان الشق الاول بعيد

[illegible] الوهم [illegible]

بينهما [illegible] صدق [illegible]

تقدير كون المحمود ذاتيا كما تقرر عند المحشي وغيره من المحققين حيث قالوا ان

وكذا سائر المعاني المصدرية ليس لها افراد سوى الحصص وكل كلي بالقياس

الى حصصها نوع حقيقي وصرح المحشي في حاشيته على شرح المواقف في مبحث الوجود ان حمل

العارض على معروضه بالمواطاة باطل ومن ههنا يحملون نحو زيد عدل على المبالغة فيلزم

تقدير الاتحاد بحسب الحمل اتحادهما بحسب الذات وهو يستلزم الاتحاد [illegible]

وكذا صدق مفهوم المشتق على مفهوم مشتق آخر يستلزم صدق المبدأ على المبدأ كما صرح في حاشية التهذيب قال

تعريف مفهوم المشتق بمفهوم مشتق آخر يستلزم تعريف المبدأ بالمبدأ والتعريف يوجب الحمل فلزم صدق المشتق على

ما يصدق عليه المشتق الاخر صدقا عرضيا لا يستلزم صدق المبدء على المبدء اللهم الا ان يقال ان المحشى حمل كلام القائل ههنا مما شاع على ما هو المشهور عند القوم من تجويز حمل المعنى المصدري على معروضه مواطاة لانهم يقولون ان الوجودات الخاصة التي هي مبادى الآثار منضمة الى الحقائق الموجودة من الممكنات الوجود المطلق اي المفهوم المصدري الانتزاعي يصدق على تلك الموجودات المعروضة له صدقا عرضيا فلجاب عنه بمنع اللازم فتدبر **قوله** من اسناد وصف آه هذا يحتمل الوجهين احدهما ان يكون المحمود به وصفا مسندا الى المحمود على ان يكون اضافة الاسناد الى الوصف من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف قال سيد السند تلك الشجاعة من حيث انها كان الوصف بها كانت محمودا بها ومن حيث قيامها بمحلها كانت محمودا عليها فهما متغايران بالاعتبار وثانيهما وهو الظاهر ان يكون المحمود به هو الاسناد وكذا قوله من اتصاف المحمود بوصف حسن فعلى الاول يكون الحكاية من باب التصورات لان الوصف المسند صفة مفردة وعلى الثاني من باب التصديقات لان الاسناد خبريا في الحاشية هذا يحتمل الاخبار والانشاء لان الاوصاف بعد الحكم يصير اخبارا كما ان الاخبار قبل الحكم كانت اوصافا فالقول الاخباري بالجميل وبالاوصاف الكمالية حمد فيكون انشاء على صورة الخبر والحكاية ههنا على كلا التقديرين من باب التصورات وعلى هذا يحمل قولهم الحمد لله من جملة كل حمد فالحكاية محكي عنها والمغايرة بالاعتبار فتامل **قوله** فلا فرق بينهما آه اي لا فرق بينهما الا انما يستند عند صحة خصوص الحكاية والمحكي عنه وقد ... وهو يكون بحسب التصورات لا اذا كانت

حمید الله ۹ قوله لان الاوصاف آه اي الامور القائمة بالموصوفات في نفس الامر التي هي محكي عنها بعد الحكم اي بعد اسنادها ونسبتها الى الموصوفات وقعت في مرتبة الحكاية عن نفسها من حيث القيام والاتصاف في نفس الامر

القول قد يطلق على التلفظ وقد يطلق على نفس اللفظ والمحمود انما يشتق من المعنى الثاني ومعناه ذات تعلق به قائم به الاوصاف والمقول مشتق من القول بالمعنى الاول وهي ذات تعلق به التلفظ

بالذات اذا كانت من التصديقات فلا يرد ان هذا بظاهره يدل على انهما

متحدان بالذات ومتغائران بالاعتبار وان كان الاسناد خبريا وهو

ينافي ما حققه المحشي في باب التصديقات من ان الحكاية في القضية

مغائرة بالذات لما يحكى عنه اويقال ان المحكي عنه في القضايا قد يراد به

المصداق وهو مغائر بالذات للحكاية كما حققه في التصديقات وقد يراد به

النسبة بحسب وجودها في نفسها وان كان ذلك في الذهن فح يكون مغائر

لها بالاعتبار فانها من حيث خصوص وجودها في الذهن بحسب عمل العقل

وملاحظته حكاية ومن حيث وجودها في نفس الامر بحسب كونها منتزعة عن

امر من شانه ان ينتزع عنه مع قطع النظر عن خصوص ملاحظة العقل

وعمله محكي عنها وهذا هو المراد ههنا **قوله** فما يصلح لاحدهما اه لانهما لما

اتحدا ذاتا فكل ما يصلح لهما بالاعتبارين وكذا الاسناد بحسب الوجودين

لان الاسناد الحاصل في الذهن يصلح ان يكون محمودا عليه بحسب وجوده

في نفس الامر وان كان في زعم الحامد **قوله** الا ان يفرق اه هذا استثناء

مفرغ من قوله فلا فرق بينهما بحسب الحقيقة الا بحسب الحكاية والمحكي عنه

اي في جميع الاوقات الا عند القول بكون احدهما اختياريا وجوبا دون

الاخر كما هو القول الثالث فقوله ان يفرق بعد الا وقع ظرفا بتاويله الى المصا

واستعمال المصادر في مواضع الظرف شائع ويمكن ان يجعل متعلق بقوله فما
يصلح لاحدهما يصلح للاخر والمآل واحد فح يجوز تغايرهما بالذات قال في الحاشية
والتفصيل ان الظاهر ان المحمود عليه ما يترتب ويبتنى عليه الحمد وهو ليس الا ما يحكى عنه
بالمحمود به وح لا يكون بينهما تغاير بالذات ولا يتصور اختيارية احدهما وعدم
اختيارية الاخر فيبطل القول الثالث بالضرورة الا ان يكون المراد ما يقع محمودا
عليه في الكلام وان فسر المحمود عليه بالباعث على الحمد يمكن ان يكون بينهما
تغاير بالذات ويتصور اختيارية احدهما وعدم اختيارية الاخر لكن يابى
عنه الفهم السليم والذهن المستقيم انتهى لا يقال هذا يبطل القول الاول
ايضا اذ كون المحمود به فقط اختياريا على تقدير اتحاده مع المحمود
عليه المحكي عنه مما لا يتصور ايضا لانا نقول قوله فقط وقع مقابلا لقوله
في بيان مذهب الثاني ان المحمود به والممدوح به اختياريين فمعناه دون
الممدوح به واما حال المحمود عليه فمسكوت عنه بخلاف قول
الثالث فانه مصرح بتعميم المحمود به والممدوح به وعليه واعلم ان القوم
اختلفوا في المحمود عليه فالجمهور على انه الباعث على الحمد وقيل
ما وقع الحمد بازائه من نعمة او غيرها سواء كان باعثا اولا كما اذا كان
الباعث على الحمد اعطاء الفرس اياه فاعطاه المحمود ثوبا فالواقع بازائه الحمد

ومايقابله اعطاء الثوب وهو المحمود عليه مع ان الباعث عليه غيره وانت
خبير بان ماوقع بازائه متاخر عن الحمد فلا يكون محمودا عليه اذ المحمود عليه
يجب ان يكون مقدما عليه كما يدل عليه كلمة على وقيل ان ما يقع الحمد
بازائه يلزم ان يكون هو الباعث على الحمد ثم انهم قد ارادوا بالمحمود عليه
ما يدخل عليه كلمة على ولام التعليل ونحوهما في الكلام وهو ايضا قد
يكون غير ما يحكى عنه بالمحمود به كقولهم حمدت الله على انعامه او لانعامه فالمحمود
به في هذا القول هو اسناد الحمد اليه تعالى والمحكى عنه هو اتصافه تعالى بالمحمود
به والمحمود عليه هو الانعام وهو مغاير بالذات للمحمود به ومن افعاله
الاختيارية فمن ذهب الى القول الثالث اراد به احد هذه المعانى ورد
عليه بان المحمود عليه في حمده تعالى على صفاته الحقيقية كالعلم والقدرة
وغيرهما لا يمكن ان يكون اختياريا والا لزم حدوثها وهو باطل ومثله يرد على
القول الاول ايضا لان تلك الصفات كثيرا ما يجعل محمودا بها اجيب عنه بان الاطلاق
هناك على سبيل المسامحة او يراد بها الافعال المرتبة عليها واطلاق المبادى على
الاثار شائع وقد يقال الحمد هو اظهار الصفات الكمالية سواء كان بالقول
او بالفعل وهذا اقوى وحمده تعالى على صفاته من هذا القبيل وقيل المراد
بالاختياري ما وقع من المختار وان لم يكن تلك الصفات مخصوصا صادرا عنه بالاختيار

اعلم ان تفسير المحمود عليه بالباعث على الحمد بعيد عن العنوان لان الباعث على

الفعل ما لاجله ذلك فحقه ان يعبر عنه بالمحمود له والمحمود عليه ما ينبغي

ويترتب عليه الحمد وهو الفعل الجميل كما يدل عليه كلمة على البنائية وما

يحكى عنه هو المحمود به فهو ليس الا المحكي عنه كما اختاره المحشي **قوله** والباطني

اه التعظيم والتبجيل مترادفان وفائدة العطف بينهما تقرير المعنى مع الاشارة

الى اشتراط التعظيم ظاهرا وباطنا في الحمد واستفادة هذا المعنى اما بناء على انه

يستفاد من التكرار الفرد الكامل و اما بناء على ان الظاهر من العطف المغايرة

بينهما وخص الاول بالظاهري لانه المتبادر اولا والثاني بالباطني لانه البطن

آخرا ولم ينعكس الامر رعاية للسجع ثم المراد بالتعظيم الباطني ما هو بالقلب

وهو ما يعبر عنه بالفارسية ببزرك داشتن از دل وهذا لا يستلزم التصديق

باتصاف المحمود بتلك الصفة الحسنة المستندة اليه بل يكفي التخييل والتصور

كما في مدائح الشعراء فما قال السيد السند اذا عرى عن مطابقة الاعتقاد وخالفه

افعال الجوارح لم يكن حمدا حقيقة بل استهزاء وسخرية ليس بصواب فتدبر

قوله الفعل الجميل اه هذا اما بطريق المجاز المرسل او المجاز بالحذف ويكفي

دليلا عليه تصريحا تهم بان الحمد لا يكون

الا بالافعال الاختيارية الجميلة اذ هذا امر لغوي او عرفي



ص فلا يرد ما اورده على الشارح من انه ان اراد بالجميل المحمود به فلا يصح الاستشهاد بما ذكره بقوله لان كلامه هناك في الجميل المحمود عليه وان اريد بالجميل المحمود عليه

يكفي فيه تصريح ائمة الفن فلا يرد ما قيل ان الجميل يجوز ان يكون صفة لغير الفعل ويجوز ان يراد به المعنى اللغوي وحاصل الكلام ان الجميل الماخوذ في تعريف الحمد فعل حسن وكل فعل حسن اختياري بناء على ان الافعال الغير الاختيارية الطبيعية لا يوصف بالحسن والقبح بل لا يعد في العرف من الافعال فذلك الجميل صفة الاختياري فما قيل ان هذا الدليل يرجع الى قياسين كما في القياس المساوات بان يقال ان الجميل صفة للفعل وكل فعل اختياري فالجميل صفة الاختياري وكل صفة الاختياري اختياري فالجميل اختياري وما يتكلف في دفع المنوع الواردة على مقدماتها ليس على ما ينبغي تامل **قوله** لا يطلق في العرف اه وانما قال في العرف لانه في اللغة يقال على ما يعم الاختياري وغيره اذ المصدر في اللغة اسم للحدث اي المعنى القائم بغيره صدر عنه كالضرب او لم يصدر كالطول فانه جار على الفعل بعد اشتقاقه منه تاكيدا له نحو طال طولا **قوله** وهكذا حمل المص اه فيه اشارة الى ان قوله كذا ذكره المص لمجرد التشبيه في الحمل معللا بالتعليل المذكور بعينه لا للاستشهاد بقوله على حمل الجميل المحمود به على الاختياري لان ظ كلام المص في تلك الحاشية في الجميل المحمود عليه دون المحمود به بخلاف ظ كلام الشارح **قوله** لا يخفى ما فيه اه اشارة الى المنوع الواردة على مقدمات الدليل من منع حمل

الجميل على الفضل بجواز ان يكون فضائلى ومنع حمل الفضل على العرفى بجواز ان

يراد به المعنى اللغوى **قوله** لكن المقام خطابي آه اشارة الى الجواب

وهو ان ما ذكره الشارح ليس في مقام الاستدلال بل هو توجيه

لعبارة التعريف ليطابق ما حققه المحققون من اختصاص الحمد

بالجميل الاختياري فيكفي الاحتمال الصحيح المظنون لان الصرف عن المتبادر

بلا دليل بعيد عن العقل اعلم ان قوله لا يخفى ما فيه وقوله لكن المقام خطابي

نسختان جديدتان والمنوع مندفعة بما حررناه سابقا فتامل **قوله**

والتوجيه آه كان الظاهر ان التمسك بالمثال المذكور انما هو بالنظر الى

قوله على صفائها فيرد عليه انه في القول بحمدتها على صفائها محمود

عليه وفي القول بمدحتها على صفائها ممدوح عليه فينبغي ان يتمسك به

على القول الثالث والشارح المحقق في صدد تخصيص المحمود به بالاختياري

وتعميم الممدوح به فلا يتم التمسك به على ما في صدده فاشار المحشي الى

توجيه التمسك عليه بوجهين احدهما ان قوله على صفائها من تتمة المثال

الدائر على السنة القوم وانما التمسك به بالنظر الى قولهم مدحت اللؤلؤ وعدم

قولهم حمدت اللؤلؤ والممدوح به في هذا المثال خبرا كان او انشاء هو كون

اللؤلؤ ممدوحة على الصفاء لانه المسند به وفي صورة الحمد يكون المحمود به

قوله ولا يخفى عليك ان ... والحمد ... صفائها ... ممدوح على الصفاء ... بجواز كون ... محمد اسد

قوله ... آه وهو ... الاختياري ... والممدوح عليه ... صفائها ... حبيب الله

14

هو كونها محمودة على الصفاء وتماليها باختيارهن وانما قال سواء كان هذا المثال

اخباراً دفعاً لما يتوهم من ان هذا التوجيه على تقدير كون المثال انشاء ظاهر واما على تقدير

خبرية فغير ظاهر بل الظاهر على هذا ان المدح كان بغير هذا القول اعني الصفاء ووجه الدفع ان

الاخبار بالحمد او المدح ايضاً مدح وحمد كما هو المشهور وثانيهما تسليم التمسك به نظراً الى

قوله على صفائها بان فيه ايضاً اسناد الصفاء الى اللؤلؤ فهو ممدوح به ولا ينافيه كونه ممدوح

عليه في الكلام بل كلما كان ممدوح عليه في الكلام يكون ممدوح به ايضاً فيه من حيث اسناده

واضافته الى الممدوح من غير عكس فلا تلازم بينهما بحسب الوقوع في الكلام بل عموم

مطلق وان كان بحسب الوقوع في نفس الامر تلازم بين على تقدير عدم اخذ الاختيارية في

احدهما فقط وهكذا الحال المحمود عليه وبه بحسب الوقوع في الكلام والوقوع في نفس الامر فافهم

قوله وقد يقع محمودا آه اى بدون ذكر المحمود عليه هذا اذا كان المراد بالمحمود عليه ما يقع

محمود عليه في الكلام والا لا يصح حمدها كما لا يصح حمدها على صفائها فانه لا بد لحمد مما هو محمود عليه

في الواقع وهو على تقدير القول باختياريته لا يمكن في اللؤلؤ كما نقل عنه **قوله** لا يجب

الصدق مطلقاً اى لا مطلقاً ولا من وجه اذ كل من الدالتين من المعاني المتصادقة التي يمنع حملها مواطاة على

غير حصصها فلا يصح حمل كل واحد منهما على الآخر بحسب الذات او المفهوم فتأمل **قوله** الايصال بالفعل آه

وان كان المطلوب الوصول الى الله تعالى فايصاله اليه بالفعل لا يخلو عن اشكال اقول معرفته تعالى فيه ممتنع

بالرؤية غير واقع في الدنيا فليس مطلوب فالمراد بالوصول الى الله الوصول الى مرتبة القرب والاخلاص من اوليائه

١٥

بالفعل بفضله بانضمام المجاهدات والرياضات الباطنة التي هي طرق الاسلام

الى الايمان والاعمال من غير لزوم الاشكال واما من لم يؤمن فلم يحصل له

المطلوب قطعا فتامل **قوله** لم يكن فرق اه لم يكن الفرق بينهما بحسب التحقق

واما الفرق بحسب المفهوم والحمل فهو بحاله على تقدير بكل **قوله** دفع النقض بقوله

تعالى اه اشارة الى جواب ما قال المحقق الدواني في حاشيته على حاشية

السيد على شرح المطالع حيث قال ههنا بحث آخر وهو ان الهدى مطاوع الهداية

فالهداية باي معنى كان يكون الهدى بمعنى مطاوعه فلا يتخلف عنه ضرورة

فلا يجوز حمله على المعنى الاول ايضا لاشتراك المحذور وذكر الفاضل القرباغي

ما حاصله ان استحباب العمى على الايصال مع عدم الوصول واستحباب العمى

على الاراءة مع عدم الرؤية فكما لا يتصور بعد الايصال عدم الوصول لانه مطاوعه

كذلك لا يتصور عدم الرؤية بعد الاراءة لانه مطاوعها ايضا لعل الاختلاف

في النقد انما هو في معنى الهداية واما الهدى فهو مطاوع بالمعنى الثاني اتفاقا فيصح

حمل الاية على المعنى الاول ويمتنع حملها على المعنى الثاني لانا نقول كون الهدى بمعنى

الوصول مع عدم كون الهداية بمعنى الايصال اصلا مستبعد جدا على انه قال في

تاج المصادر الهدى راه نمودن وراه يافتن وحاصل الجواب بان النقض

بالايات بالمعنى الثاني ظاهر الورود لان المراد بالايصال الايصال بالفعل الا ان

ولا الاعم منه ولما لم يؤمنوا الثمود بنبيهم صالح عليه السلام فلم يتحقق

الايصال في حقهم وما قال المحقق الدواني من اشتراك المحذور فساقط

لان قوله تعالى فاستحبوا العمى اي فقدان الطريق على الهدى اي وجدان

الطريق يدل على انهم بعد الاراءة والرؤية وبعد الدعوة الى طريق الحق لم

يسلكوه والرؤية لا يستلزم السلوك مع ان في تقرير البحث خلطا بين الهدى

والهداية حيث قال استحباب العمى على الايصال والاراءة فاخذ الهدى

بمعنى الهداية وايضا يشتبه عليه مورد النقض حيث زعم ان مناط قوله

فاستحبوا العمى على الهدى والظاهر ان مناط النقض قوله واما ثمود فهديناهم

من حيث انهم لم يؤمنوا كما قررناه ثم قال المحقق في الجواب عنه بناء على ما

ظنه مورد النقض ان الهدى ههنا مطاوع المعنى الاول ومعنى الاية اريناهم

الطريق فاستحبوا العمى على رؤية الطريق وهذا كناية عن عدم سلوكهم الطريق

فيصح حمله على المعنى الاول ولا يصح حمله على المعنى الثاني والا لكان الهدى مطاوعا

له فيصير المعنى اوصلناهم الى المطلوب فاستحبوا العمى على الوصول ولا يخفى ما فيه

قوله والظاهر هو الاحتمال الثاني آه استدل عليه المحشي بابطال الاحتمالات

الثلث الباقية ثم استشهد بما صرح المص في شرح المقاصد فاشار بقوله ان المعنى

الاول هو المفسر في كتب اللغة والمقصود فيها بيان ما وضع له اللفظ

بخلاف الثاني الى ابطال الاحتمال الاول بل الثالث والرابع ايضا **قوله**

ومن المعلوم آه جواب سوال مقدر وهو انه يجوز ان يكون المعنى الاول من المجازات المتعارفة عند اهل اللسان وقد يعسر اللفظ بها في كتب اللغة فاجاب بان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل وهو هناك منتف فبقى على الاصل وهي الحقيقة **قوله** وقد تقرر في موضعه آه اشارة الى ابطال الثالث والرابع فلما بطلت الاحتمالات الثلث بقى الاحتمال الثاني سالما بل صار ثابتا وقوله قد صرح المص اشارة الى تبادر او تائيد لما ثبت فان الاختراع دليل المجاز **قوله** حاصله ان الهداية آه اراد به دفع ايراد بعض الناظرين على ما نقل عن المحقق في الحاشية حيث قال يمكن ان يقال ان الهداية في قوله تعالى انك لا تهدى من احببت بمعنى الدلالة على ما يوصل به الى المطلوب يعني انك لا تتمكن اراءة الطريق لكل من احببت بل انما تمكنك على الاراءة لمن اردناه انتهى فاورد عليه ان محصله نفي تمكنه واستقلاله في فعل الهداية ففيه ارتكاب مجاز في قوله تعالى لا تهدى بجعله بمعنى لا تستقل ويمكن مثله في قوله تعالى واما ثمود فهديناهم اي قربناهم الى الهداية باظهار مقدمات الايصال الى الحق عليهم من بعثة الرسل واظهار المعجزات فاستحبوا العمى على الهدى فاحتمال التجوز مشترك وحاصل جواب المحشي ان المقصود من قوله انك لا تمكن بيان نفي الهداية بمعنى الاراءة بحسب الحقيقة عنه عليه السلام

١٨

بحسب نفي التمكن والاقتدار عليها عنه عليه السلام لان معناها
ههنا ذلك فالمراد معناها الحقيقي من غير ارتكاب التجوز فتأمل قوله
وكان في هذه الاية آه هذا ايضا دفع لما اورد البعض من ان التخصيص
بالاحباء يابى عن هذا التاويل فان عدم تمكنه عليه السلام على الدعوة شامل
للاحباء وغيرهم بل هذا غير مختص بالهداية وبفعله عليه السلام بل جميع افعاله
عليه السلام وافعال العباد كذلك لان الاقتدار عليها من الله تعالى وحاصل
الدفع ان نزول الاية لتسلية النبي عليه السلام حيث دعا بعض اقربائه
عليه السلام الى الايمان وبالغ فيه وبذل جهده فلم يؤمنوا وحصل له
عليه السلام بسبب ذلك حزن فالتخصيص بالنظر الى وقوع المبالغة في هدايتهم
وزيادة اهتمام بشانهم مع التنبيه على انه لا يقدر عليها مع المبالغة في حقهم
فما شان غيره وغيرهم وهذا لاينافي العموم قوله ولك ان تقول آه هذا
مناقشة اوردها المحشي على امتناع حمل الاية المذكورة على المعنى الاول
على وجه لا يرد عليها شيء مما يرد على مناقشة المحقق بان الهداية
بالمعنى الاول اعم من كونها مع الوصول او لا فههنا ذكر العام واراده
الخاص من حيث انه مصداق لذلك الاعم مع قطع النظر عن الخصوصية
واطلاق لفظ العام على الخاص من حيث انه عام من باب الحقيقة وفيه نظر لان
النفي ههنا اما للخاص من حيث الخصوص فيكون مجازا او لعام من حيث العموم فلا يصح الحمل

فلا يصح الحمل الا على طريق قوله الثاني المحقق الا ان يقال المراد نفي مطلق الدلالة
على ما يوصل الى المطلوب الا نفي الدلالة المطلقة ومطلق الشيء ينتفي بانتفاء فرد كما
يتحقق بتحقق فرد فتأمل قوله كاطلاق الانسان اه يعني ان اطلاق الانسان
على زيد مثلا من حيث انه انسان مع قطع النظر عن الخصوصية اطلاق حقيقي
لانه استعمال فيما وضع له واما اطلاقه عليه من حيث الخصوصية فهو مجاز لانه
استعمال اللفظ الموضوع للمعنى الكلي في غير الموضوع له وهو الفرد المخصوص كذا فيما نقل عنه قوله
ينبغي ان يحمل على ذلك اه اي على الهداية والاضلال بحسب الحقيقة من حيث
انه تعالى خالق الايمان والاهتداء والكفر والضلال وخالق اسبابها وانما ينسب الى
الغير بحسب الظاهر من حيث انه كاسب او على ذكر العام وارادة الخاص فالمراد
بالهداية مطلق الارادة مع الوصول وبالاضلال ما يقابلها اي خلق الايمان
والاهتداء في المهتدي يستوجب الوصول وكذا الاضلال بخلق الكفر
والضلال في الكافر والضال يستوجب عدمه وانما كان الحمل عليه ينبغي
لان من يهدي الله فلا مضل له ومن يضلله فلا هادي له فالهداية
المنسوب الى الله تعالى من غير مدخلية فعل العبد يكون مع الوصول البتة
وكذا الاضلال قوله يهدي للتي هي اقوم اي يبين الطريق التي
هي اقوم والمفعول الاول محذوف اي يهدي الناس تلك
الطريقة وهي كناية عن الايمان والاعمال الصالحة قوله

٣٠

قوله يدل على تعدد نحو الاستعمال اه اى استعمالها فى المعنيين على انحاء
متعددة سواء كانا حقيقيين او احدهما حقيقيا والاخر مجازيا او كانت موضوعة
للقدر المشترك بينهما فلا يدل على الاشتراك اللفظى بخصوصه والظ مما نقل عن
المص اختصاص احد الاستعمالين باحد المعنيين واختصاص الاخر بالاخر لكن
ما نقل المحشى عن الجوهرى يدل على انها بمعنى واحد فى كلام النحويين وان كانا
باعتبار اللغتين والظ ان ذلك المعنى هو المعنى اللغوى وقد نقل عن الزمخشرى ان
المتعدى بحرف الجر مطلقا بمعنى الدلالة الموصلة والمتعدى بنفسها ايضا لذلك المعنى
لغير الواصل وبمعنى الثبات عليه للواصل وقد نقل عنه عكس ذلك وعلى كل تقدير
لا اختصاص لاحد المعنيين باحد الاستعمالين قوله ان التزام التقييد اه يعنى
ان التزام التقييد فى مورد مخصوص بعد ان علم صحة الاطلاق فى مورد اخر علامة
المجاز كظلمة الكفر ونور الايمان والمتعدى بالحرف مقيد بها فيكون المعنى الاول
مجازيا واجاب عنه المحشى بان المتعدى بالحرف مقيد بالمفعول بواسطة الحرف فهى
واسطة فى التقييد والتقييد بالمفعول ههنا ليس من امارات المجاز فان الهداية
بالمعنى الثانى ايضا مقيد بالمفعول الثانى ولم توجد استعمالها بدونه فى شئ من
المعانى فافهم ويمكن ان يقال ان قوله والحرف واسطة فى التقييد رد على قول
المتوهم ان المتعدى بالحرف مقيد بها وما نقل عن الجوهرى جواب عن اعتراضه

بمنع الالتزام يعني ليس ههنا التزام التقييد بالحرف فان الهداية بالمعنى اللغوي
اعني الدلالة على ما يوصل قد يستعمل متعديا بنفسها في لغة اهل الحجاز
المعتبر عند اهل اللسان فعلم منه صحة استعمالها مطلقا في ذلك المعنى لا
في مورد آخر فتأمل **قوله** فان السواء اه المشهور على ما في كتب اللغة انه
بمعنى الوسط الذي يفضي سالكه الى المطلوب وهو ما يعبر عنه بالفارسية به
برابري وميانه شيء فهو اسم للحاصل بالمصدر واما الاستواء فهو مصدر
بمعنى راست شدن وراست كردن لكن الزمخشري فسر السواء بالاستواء او
بالمستوي ايضا حيث قال في قوله تعالى سواء عليهم سواء بمعنى الاستواء وفي قوله
تعالى في اربعة ايام سواء للسائلين سواء بمعنى مستوية فتفسير السواء بهما لا يكون
غريبا واشار اليه المحشي بقوله فان السواء بمعنى المستوي او بمعنى الاستواء يعني ان تفسير
المحقق يشير الى ان السواء صفة الطريق فهو بمعنى المستوي ابتداء لا بعد جعله بمعنى
الاستواء حتى يكون تكلفا او بمعنى الاستواء ويوصف به الطريق مبالغة ثم اشار
بالتوجيه الثالث الى انه يمكن ان يجعل السواء بمعنى الوسط على ما هو المشهور في اللغة
فيكون كناية عن الطريق المستوي لانه ملزومه والفرق بين المجاز والكناية ان الموضوع
له غير مراد في المجاز بخلاف الكناية ومبناها على الانتقال من الملزوم الى اللازم وهذا
هو الصحيح وقيل بالعكس ولم يجعله مجازا عن الطريق لان الوسط اسم للحاصل بالمصدر

وهو لم يجيء بمعنى اسم الفاعل او اسم المفعول كما سيصرح به المحشي **قوله** هدانا سواء الطريق اه هذا يدل على ان السواء بمعنى الاستواء وهو مصدر كما هو المشهور ففيه مبالغة ويمكن ان يجعل بمعنى الوسط ولا يفوت المبالغة ولعل المحشي نظر الى انه كناية عن الطريق المستوي فلو يجعل بمعنى الوسط يكون في قوة ان يقال هدانا الطريق المستوي للطريق المستوي فافهم **قوله** طريق واحد قال في الحاشية لان الخط المستقيم هو اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين وهو ليس الا خطا واحدا **قوله** وان المراد آه وفيه تلميح الى قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم فالمراد بالطريق المستوي ههنا ما هو المراد بالصراط المستقيم ثمه وهذا يرجح كون المراد به ملة الاسلام **قوله** العقائد الحقة عموما اه سواء كان الوصول اليها على قانون الاسلام او على قانون العقل وسواء كانت معرفتها مختصة باهل الاسلام او غير مختصة بهم بل يشاركهم العقلاء عموما ولم يقل الصادقة لان الصادق هو المطابق للواقع والواقع هو الحق مع ان الصدق قد يستعمل في مطابقة القول للاعتقاد فتامل **قوله** لان الظاهر اه اشارة الى ان ذلك الظهور بالنظر الى المقصود لا بالنظر الى نظم الكلام فاندفع ما توهم ان الظاهر كون الظرف لغوا متعلقا اما بجعل او بالتوفيق او الرفيق لا مستقرا الا ان الاول ركيك من حيث المعنى والاخيران لا يساعدهما اللفظ الا بالتاويل **قوله** فالفرق بين الوجهين اه قال في الحاشية النسخ مختلفة بعضها مع الواو في قوله ولان ومع اليه في قوله والمضاف اليه وبعضها مع الواو فقط

بدون اليه وبعضها بالعكس وبعضها بدون الواو واليه والظاهر ان النسخ التي
بدون الواو غير صحيحة لان امتناع تقدم ما في حيز المضاف والمضاف اليه عليهما
من ضروريات العربية لا يحتاج الى بيان انتهى ثم بين الفرق بين الوجهين فاندفع
ما قيل من انه ليس بين الدليلين فرق كثير يعتد به فالاولى ترك الواو
ليكون المجموع دليلا واحدا فتامل **قوله** لان الخير معتبر اه فيه ان المعتبر في مفهوم
التوفيق عرفا وشرعا خيرية المطلوب لا خيرية الرفيق ولا مطلق الخيرية نعم خيرية
المطلوب يستلزم خيرية رفاقة التوفيق فالاولى في وجه الركاكة ما قيل انه
يلزم على ذلك التقدير تخلل الجعل بين الملزوم واللازم ويمكن ان يجاب بان
الرفاقة مطلقا من اللوازم البينة لوجود التوفيق مطلقا مع قطع النظر عن اعتبار
الخيرية وعدم اعتبارها في مفهومه شرعا وعرفا اذ كيف ما كان يمتنع وجوده
بدون الرفاقة فمناط الحكم والمقصود بالافادة نفس الخيرية وهي من
ذاتياته شرعا وعرفا فلا يصح ذلك الحكم بخلاف ما اذا تعلق الظرف بالرفيق
اذ يكون الرفاقة مقيدة به فيكون هي مناط الحكم بلا اشكال اذ المقيدة
ليست من لوازمه ولا من ذاتياته وخيرية التوفيق وكذا خيرية الرفاقة نفس خيرية

ما قيل ان امتناع تقدم معمول المضاف اليه على المضاف تبين بان المعمول لا يقع
الا حيث يصح وقوع العامل فيه فكيف يجعل كل واحد دليلا مستقلا وكذا

٢٤

المطلوب اذ بعد اعتبار خيرية لا يحتاج الى اعتبار خيرية اخرى للتوفيق والرفاقة

وعند انعدامها عنه ينعدم عنهما فهنا خيرية واحدة متعلقة بكل

من التوفيق والرفاقة بواسطة المطلوب فاضافة الخير الى الرفيق بيانية

للعموم والخصوص من وجه بينهما ومادة الاجتماع بينهما هو التوفيق لا يقع

لو ترد لك الوجه يدل على امتناع تعلق الظرف بجعل لا على الركاكة المشعرة

على الجواز المرجوح لا نا نقول ذلك الامتناع لا ينافي الجواز باعتبار التجريد عن بعض

المعنى فتأمل **قوله** وبهذا يظهر آه اي بما ذكر يظهر امتناع تعلق لنا بالتوفيق

بالخبر ايضا لان ثبوت الذاتي للذات لنفسها لا لغيرها الا ان جعل الانسان ناطقا

للغير ايضا باطل ولو نظرت الى الاتصال المعنوي بين المضاف والمضاف اليه بحيث

يصير الثاني كالجزء للاول يظهر ايضا امتناع تعلقه بالخير وقد تبين امتناع تعلقه

بالتوفيق لامتناع تقدم معمول المصدر عليه مطلقا كما هو المشهور والحق

جواز ذلك في الظرف **قوله** وبهذا يندفع ما قيل آه لان كون اللام للانتفاع

لا يمنع لزوم تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته ولعل القائل توهم ان وجه الركاكة

لزوم الغرض لافعاله تعالى كما هو المتبادر من اللام وبه يوخذ البطلان واما اذا جعل

اللام للانتفاع لم يلزم الركاكة لان الانتفاع حكمة وفائدة مرتبة عليه لا غرض

لفعله كما في قوله تعالى وجعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وقيل وجه الركاكة

ان المعنى المناسب للمقام جعل التوفيق خير الرفيق لنا وهو لا يستفاد على تقدير
تعلقه بجعل بل بالرفيق خاصة اذ على ذلك التقدير يحتمل ان يكون رفاقة
التوفيق للغير كالملك والصديق مجعولة لانتفاعنا بها بالواسطة اعترض
عليه بان المتبادر من جعله لانتفاعنا النفع به من حيث رفاقته لنا بلا واسطة
وان لم يكن نصا فيه والتبادر كاف للخلوص من هذه الركاكة كما في قوله تعالى
وجعل لكم الارض فراشا اي لانتفاعكم بها بلا واسطة فتأمل **قوله** يعني ان
الهدى ليس مصدرا آه هذا هو الظاهر بحسب المقام لكونه للمدح وهو بالمبالغة
اليق للدلالة على اقصى مدارج الكمال ومن ههنا لم يجعله بمعنى المفعول لكونه
غير مناسب للمقام **قوله** ويمكن تائيده آه لا يخفى عليك ان الطريق
من الله تعالى بالنسبة الينا في العادة منحصرة في الارسال ويكون الرسول
بعد الارسال لا حال الارسال فاطلاق الهدى بمعنى الهادي سواء كان على الله
او على الرسول يكون مجازا فلا يختص بكون الهدى حالا عن المفعول بل هو لازم
على تقدير كونه حالا من الفاعل ايضا **قوله** وقد تبين في موضعه ان
المشتق وما هو بمعناه آه قال في الحاشية اسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة
حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو في الضرب ومجاز
بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانقضى

وقيل حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لا يمكن بقائه كالتحرك والتكلم ونحو
ذلك فحقيقة والا فمجاز واما قبل قيام المعنى به كما نحن فيه فمجاز بالاتفاق
فلا يقال الضارب لمن لم يصدر عنه الضرب ولا يضرب لكن سيضرب
حقيقة بل مجاز انتهى فعلى تقدير المجاز في الطرف يكون ههنا مجاز آخر عقلي نسبته
الى الغير من هو له في الحال بل باعتبار الاستقبال وهو مجاز في النسبة على وجه
لا يليق بالمدح واما على تقدير كونه اسما للحاصل بالمصدر الذي لا يجيء بمعنى
اسم الفاعل او المفعول كما سيصرح به المحشي فلم يكن ههنا مجازان بل مجاز
واحد وهو المجاز في النسبة على وجه المبالغة كما في زيد عدل بحيث يفيد ان
ذاته صلى الله عليه وسلم نفس الهدى لان حمل المصادر وما في حكمها يفيد
العينية وليس عينه بالحقيقة في شيء من الازمنة فعلى هذا يكون الهدى
بمنزلة نفس ذاته عليه السلام لا وصف من اوصافه عليه السلام حتى يقال
ان اطلاقه على ما ليس فيه في الحال بل في الاستقبال ايضا مجاز كما في المشتق
بل مجاز عقلي واحد في جميع الازمنة فتأمل **قوله** وانما جعل الهدى آه هذا
بيان وجه الترجيح لجعله اسما للحاصل بالمصدر على جعله مصدرا فانه دفع
ما قيل لا وجه لجعل الهدى اسما للحاصل بالمصدر بل جعله بالمعنى المصدري
اظهر وابلغ كما في نحو رجل عدل فتأمل **قوله** وجعل المصدر مبنيا للفاعل آه قال

نسخ المتن مختلفة في بعضها تقديم الاقتداء على الاهتداء وفي بعضها با
العكس واكثر نسخ الحاشية وقع على النسخة الاولى وبعضها على الثانية و
هكذا قوله بالاهتداء مصدر مبني للمفعول اي بان يهتدي وان يقتدي به
وقوله به متعلق بالاقتداء وبالاهتداء والظ النسخة الاولى انتهى لعل
وجه ظهورها بالنظر الى ان النور لابد منه للاهتداء ويكفي للاقتداء
وجود الهادي وكثرة النسخ ايض مرجحة للاولى ولذا اختارها المحشي على الثانية
وتفصيل المقام ان قوله هو بالاقتداء حقيق وقع بدون ذكر المفعول اعني به
والانفعال لازم البتة كما في القاموس فالظ المتبادر من الاقتداء كونه معلوما
للغائب بمعنى كونه عم مقتديا بالغير وهو مع كونه غير مناسب للمدح يابي عنه
كونه عليه السلام نجم الهدى اذ حق الهادي كون الغير مقتديا به لا ان يكون هو
مقتديا بالغير فاما ان يجعل مصدرا مبنيا للمفعول فيقال انه حقيق بان
يقتدى به بتقدير به وهو صفة عليه السلام بنفسه لا بحال المتعلق وهو مختار
الشارح او يجعل مبنيا للفاعل المتكلم اي نقتدي به وعلى هذا لابد من
من تقدير به ايض لانه عليه السلام حقيق بان نقتدي به لا بمجرد اقتدائنا لانه
صفة لنا لا له واليه اشار المحشي بقوله يمكن جعله مصدرا مبنيا للفاعل وما
اختاره الشارح اولى وان كان خلاف المتبادر لان المصدر لم يطرد استعماله

٢٩

مبنيا للفاعل على صيغة المتكلم مع ان فيه وصف الشيء بحال المتعلق وهو
ليس وصفا له حقيقة وهكذا قوله نورا به الاهتداء يليق بذكر المفعول اعني
به بناء على كونه متعلقا بالاهتداء من غير حاجة الى التقدير في الوجهين ولا
يصح جعله مبنيا للفاعل الغائب وتعلق به بيليق حتى يكون المعنى ان النبي صلعم
يليق به ان يكون مهتديا بالغير لانه لا يناسب المدح وبعيدا عن كونه نورا لا
يصح لو تعلق به بالاهتداء او يقدر به آخر متعلق بالاهتداء والمذكور متعلق
بيليق والفاعل محذوف وهو الخلق حتى يكون المعنى ان النبي عليه السلام
يليق بان يهتدي به الخلق او يليق به ذلك لانا نقول حذف الفاعل
من غير اقامة شيء مقامه غير جائز وان اقيم فيكون مبنيا للمفعول ولا
يصح القول باضماره ههنا اذ لابد له من ذكر المرجع قبله وليس المذكور
ههنا الا فاعل ارسل ومفعوله اعني النبي صلعم دون الخلق بخلاف ضمير
المتكلم فتامل **قوله** ولو قيل آه اي بتقدير به متعلق بالاهتداء ويجعل
مبنيا للفاعل المتكلم على طبق ما مر في الاقتداء وايضا يمكن ان يجعل
مبنيا للمفعول حتى يكون المعنى يليق به ان يهتدي به وعلى التقديرين
يصح تعلق به المذكور بيليق لان اهتداءنا به يليق به وان لم يكن مجرد اهتدائنا
يليق به الا ان يكون من قبيل وصف الشيء على الاحتمال الاول بحال المتعلق

فالاحتمالات الصحيحة ههنا ثلثة الاول جعله مبنيا للمفعول بلا تقدير به

بان يتعلق به المذكور بالاهتداء لا بيليق والثاني جعله مبنيا للمفعول

بتقدير به والثالث جعله مبنيا للفاعل المتكلم بتقدير به والمذكور

متعلق على التقديرين بيليق والاول اولى لان الاخيرين لابد فيهما من تقدير به

لان الاهتداء لازم وفي الثالث بخصوصه توصيف النفس بحال الغير فتامل

قوله ينبغي ان يكون آه رد على من ظن من ان كلام المحقق ههنا مبني على

تحقيق شريف المحققين واما على ما هو المشهور عند الجمهور من ان الظرف

المستقر ما كان متعلقه مقدرا عاما واللغو بخلافه فقوله بالتحقيق

ظرف لغو لا مستقر لكون متعلقه مقدرا خاصا وهو التلبس كما نقل عن الشريف

المحقق في الحاشية حيث قال وعلى هذا الباء للملابسة اي متلبس بالتحقيق

ونقل عن الرضي ان الظرف ان كان بحيث يفهم منه عامله فهو مستقر وان

كان بحيث لم يفهم منه ذلك فهو لغو ولا يخفى ان التلبس قد يفهم من الظرف

فيكون مستقرا **قوله** بوجه اجمالي آه اي بامر كلي مرآة لملاحظتها ذاتيا

كان او عرضيا فاذا كان ذاتيا كان متحدا معها بالذات كما في العلم بالكنه

واذا كان عرضيا كان متحدا معها بالعرض كما في العلم بالوجه والمراد بالترتيب

ههنا تقدم بعضها على بعض لا بالزمان فاندفع ما توهم ان الالفاظ المرتبة ومعانيها

ليست حاضرة في الذهن حين الاشارة لان توجه النفس الى اشياء كثيرة مفصلة

مرتبة الحصول لا يمكن في آن واحد فالاشارة الى المرتب الحاضر في الذهن ايضا

لا يستقيم فتأمل **قوله** فالاشارة ههنا آه اذ لا يصلح الاشارة ههنا غير الالفاظ

ومعانيها المرتبتين وهما ليسا من الامور العينية فضلا عن كونهما من المحسوسات

فالاشارة اليهما لا يكون الا عقلية واستعمال صيغة الاشارة الحسية فيهما لتنزيلهما

منزلة المحسوسات من حيث انهما من مشاهدات العقل **قوله** وتخيل الاشارة

آه رد على من توهم الاشارة الحسية ههنا بناء على كون المرتب في الخيال التي هي قوة

جسمانية حالة في المتحيز بالذات حالا فيها وكل ما هو حال فيما يحل في المتحيز بالذات

يقبل الاشارة الحسية ووجه الرد ان تعيين الشيء بمعونة الحس والامتداد

الموهوم الآخذ من المشير المنتهى نحو المشار اليه يستدعي عيان وجود المشار

اليه في الخارج عن المشاعر عند المشير بحيث يدرك باحد الحواس الظاهرة

والمرتب الحاضر في الخيال ليس كذلك ثم حصول المعاني المرتبة اعني المسائل

المنطقية التي هي القضايا الكلية في الخيال ممنوع وانما ارتسامها في العقل

وكذلك الالفاظ المخصوصة بالخصوصية النوعية الدالة على تلك

المعاني المخصوصة والمقصود الاشارة اليها لانها المطلوبة بالجمع

والتدوين وبالتسمية والتوصيف لا الالفاظ المتشخصة الحالة في خيال المصنف

قوله ولعلك تتفطن بما ذكرنا آه اى بقوله الالفاظ المرتبة ومعانيها

حين الاشارة حاصلة فى الذهن بوجه اجمالى يجد ذلك الوجه معها بالذات

اوبالعرض ولاشك فى انها من معانى اسم الاشارة المستعمل فيها فعلم منه

ان ما وضع له الالفاظ يلزم ان يكون ملتفتا اليه بالذات حين الوضع

والاستعمال ولا يجب حصوله فى الذهن بالذات قوله ما اول قال فى

الحاشية التاويل ان يقال ان المراد بالصورة الذهنية ماهية الشئ المعلوم

من حيث هى هى واطلاق الصورة الذهنية على المهية من حيث هى هى شائع انتهى

فان قلت هذا بظاهره يدل على ان الالفاظ موضوعة لما هو معلوم بالذات

اعنى الشئ الحاصل بنفسه فى الذهن من حيث هو هو مع قطع النظر عن الاكتناف

بالعوارض الذهنية وما حققه انما هو ان يكون ملتفتا اليه بالذات سواء

كان حاصلا فى الذهن بالذات او بالعرض فكيف التوفيق قلت اراد بالشئ

المعلوم كونه معلوما عند تعلق العلم به حاصله ان الموضوع له ماهية يكون

تلك المهية معلومة بالذات عند تعلق العلم بها بالذات فتكون ملتفتا

اليها بالذات حين وضع الالفاظ لها واستعمالها فيها سواء كانت حاصلة

فى الذهن بالذات او بالعرض وكذلك اطلاق الصورة الذهنية عليها

باعتبار ان من شانها الحصول فى الذهن عند تعلق العلم بها بالذات بخلاف

قوله فافهمت آه جزاء الغرض من التاويل المذكور فى الحاشية وحاصله ان الغرض من التاويل التوفيق بين قول القيل وبين ما حققه المحقق الهروى وذلك لان حاصل التاويل المذكور فى الحاشية لان التاويل يدل على ان الالفاظ موضوعة لما هو حاصل فى الذهن بالذات اعنى الشئ من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض الذهنية وما حققه المحقق الهروى يدل على ان

٣٢

الموضوع له ما يكون ملتفتا اليه بالذات سواء كان حاصلا فى الذهن بالذات او بالعرض فكيف التوفيق

الموجود الخارجي بما هو موجود في الخارج اذ ليس من شانه تعلق العلم به بالذات بل بالعرض فتامل **قوله** كما ان القول بوضعها آه قال في الحاشية ذهب اكثر المحققين كالشيخين وغيرهما الى ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية وذهب كثير من المتاخرين الى انها موضوعة للاعيان الخارجية ولا يخفى ان هذا القول ظاهر البطلان لان كثيرا من معاني الالفاظ ليست موجودة في الخارج وليس في وضع الالفاظ تفاوت وان الموضوع له يجب ان يكون معلوما بالذات والعين الخارجي معلوم بالعرض لا بالذات والا انتفى العلم بانتفائه فيصرف هذا القول عن الظاهر بان يراد بالعين الخارجي نفس الشيء مع قطع النظر عن كونه موجودا في الخارج انتهى اقول يمكن ان يقال انه اراد بالخارج وجودا خارجيا عن خصوص كل من الاذهان وقوى الاذهان عن المشاعر مطلقا وهذا الاطلاق شائع فيما بينهم ثم قال انه الوجود في نفس الامر سواء كان في الخارج عن المشاعر مطلقا او فيها مع الغاء الخصوصية واراد بقوله يجب ان يكون معلوما بالذات ان يصلح للمعلومية بالذات عند تعلق العلم به كما اشرنا اليه وسيأتي من المحشي في مبحث الالفاظ ان المراد بالصورة الذهنية ههنا نفس الشيء من حيث هو هو سواء كان حاصلا في الذهن بنفسه او بوجه ما لان الموضوع له لا يجب ان يكون عند الوضع متصورا بالذات بل يجب ان يلتفت اليه بالذات اي باعتبار نفسه من حيث

قوله هو مع عزل النظر من خصوصيات الظروف والوجود فتفكر

الوجود في الخارج عند المشير اي الوجود في الخارج عن المشاعر في زمان
او في آن حاضر بحيث يدركه المشير باحد الحواس الظاهرة فيما لا يكون بتمامه
في الخارج حاضرا او يكون ولكنه غائب عن الحس الظاهر لا يكون حصوله
في الخارج عند المشير فوجود الالفاظ في الخارج على التعاقب في ازمنة
اجزائها لا يكفي للاشارة الحسية قوله ليست اعداما حقيقية آه لان
العدم اللاحق الزماني ليس سلب الوجود مطلقا بل سلبه في الزمان الثاني
وكذا العدم السابق اذا كان زمانيا لا يكون سلبا للوجود المطلق عن الواقع بل
في الزمان السابق فهما غيبوبتان زمانيتان اذ كل واحد من اجزاء الزمان وما
فيها حاضر في موضعه وزمانه فالالفاظ بتمام اجزائها موجودة في الخارج
في مجموع ازمنة اجزائها قوله مع ان الكلام اه يعني ان الكلام ههنا
جار على ما اشتهر من ان الاعدام اللاحقة والسابقة الزمانية اعدام بحسب
الحقيقة قال المحشي في حاشيته على شرح المواقف التحقيق على مذهب القائلين
بقدم العالم ان عدم الزمانيات سابق ولاحق ليس عدما حقيقيا بل غيبوبة
زمانية وعلى مذهب القائلين بحدوث العالم ان عدمها السابق عدم
حقيقي وعدمها اللاحق عدم غير حقيقي فتامل قوله من قبيل مجموع

المخطوط الخ يعني إذا كان الكتاب من قبيل مجموع الخطوط كالكتاب

فإنهم يجمعون الخطوط المختلفة من الكاتبين للتعلم في الأوراق و

يجلدونها ويسمونها باسم فيكون المقصح تدوين النقوش وتسمية

تلك المجموع باسم لكن الكلام في أسامي كتب العلوم المدونة ولهذا

أشار إلى تزييفه بقوله اللهم **قوله** يدل على الوصف آه دلالته على الوصف

ظاهرة كما نبه عليه قوله غاية وقوله تقريب المرام معطوفا على تهذيب كما

هو الظاهر إذ المقصود منه التوصيف فقط ودلالته على التسمية بطريق

الإشارة فعلى الأول ينبغي أن يكون التهذيب على معناه فيصح حمله على

المشار إليه بطريق المبالغة ويكون المجاز عقليا وفي النسبة وعلى الثاني

يجعل بمعنى الكتاب أو المسمى به فيتصير مجازا لغويا وفي الظرف ولما

كان أحد المجازين في هذا المقام بخصوصه مستلزما للآخر لأن التسمية

بالإشارة لازمة بمعونة المقام والقرائن للتوصيف الصريح وبالعكس اكتفى

الشارح المحقق بأحدهما وهو الثاني حيث قال تسمية للمعبر باسم المعبر عنه

نبه عليه لعدم صراحته فتأمل **قوله** لكنه ليس بمحسوس

وموجود آه قد سبق أن المراد بالحصول في الخارج عند المشائين يكون محسوسا بذاته

الوجود فيه لا يستلزم الإحساس ويمكن أن يراد من المشائين ولا وجود للكلي في الخارج عنده

قوله وسيأتي لك زيادة آه اي في مبحث الكلي الطبعي حيث قال لا يخفى ان الشيء لا يصير محسوسا بالذات او بالعرض الا بعد اقترانه بعوارض مخصصة من الاين والوضع ونحوهما فالطبيعة لما اعتبرت مجردة عنها لا تكون محسوسة اصلا وتفصيله ان المحسوسات لها مراتب الاولى نفسها من حيث هي هي وفي هذه المرتبة لا يصدق عليها الا ذاتياتها والثانية نفسها من حيث هي موجودة وفي هذه المرتبة يصدق عليها الذاتيات والوجود وما يحذو حذوه من العرضيات والثالثة نفسها من حيث اتصافها بالعوارض المخصصة المتاخرة عن الوجود من الاين واللون والكيف والكم والوضع ونحوها وفي هذه المرتبة يتعلق بها الحس وتصير محسوسة بالذات او بالعرض بلا ريب فظهر ان الحقيقة والمهية مع قطع النظر عن هذه الاعراض المخصصة المعينة موجودة وليست محسوسة اصلا اقول تحقيقه ان المحسوس بالذات ما يدرك باحدى الحواس الظاهرة بالذات وهو ليس الا الاعراض كالالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات والحرارة والبرودة ونحوها ومعروضها يدرك بها بالعرض فالطبيعة التي اشخاصها محسوسة بالذات كطبائع تلك الاعراض كانت تلك الطبائع بمعنى انها مع العوارض المشخصة محسوسة بالذات واما اذا اخذت بشرط لا شيء اعني المجردة عنها فهي ليست بموجودة ولا محسوسة اصلا واما الطبيعة لا بشرط شيء مع قطع

له اي ان كان افراده محسوسة بالذات كالالوان فالطبيعة ايضا محسوسة بالذات وان كان افراده محسوسة بالعرض كالجسم فالطبيعة ايضا محسوسة بالعرض ١٢ **حميد**

قوله فاذا كانت الطبيعة ذاتية واما اذا كانت عرضية فلا يلزم من محسوسية الافراد بالذات او بالعرض محسوسيتها كذلك ١٢ **منه عفي عنه**

قوله واما الطبيعة آه اي واما الطبيعة الماخوذة باعتبار لا بشرط شيء التي يقال لها مطلق الشيء الذي هو موضوع المطلق القضايا وتستند اليها احكام العموم والخصوص فهي وان كانت موجودة في الخارج بوجود الاشخاص واستناد احكام الاشخاص اليها لكنها ليست محسوسة لان الطبيعة الماخوذة بهذا الاعتبار موجودة في ظرف الخلط والتعرية باعتبارين فباعتبار انها ماخوذة من حيث هي هي مع قطع النظر عن الخلط بالعوارض تكون معرات وباعتبار نفس الامر مخلوطة بالعوارض لاجتماعها الوجود في ذلك الظرف ١٢ حميد الله

النظر عن الخلط بها والتجرد عنها فهي بهذا الاعتبار وان كانت موجودة في الخارج

لكنها لا يدرك باحد الحواس بل هي من حيث هذا الاعتبار موجودة في الملاحظة

التي هي ظرف الخلط والتعرية باعتبارين فلا تكون محسوسة اصلا وقيل هي

ايضا محسوسة بالذات لان التعين امر عدمي فلا يتعلق الحس الا بها والحق ان موضوع

المهملة كذلك بخلاف موضوع الطبيعية هذا اذا كانت الطبيعة ذاتية واما

اذا كانت عرضية فلا يلزم من محسوسية الافراد بالذات او بالعرض محسوسيتها

كذلك واما الطبائع التي اشخاصها محسوسة بالعرض كالاجسام ونحوها اذا اخذت

بشرط شيء محسوسة كانت بالعرض والا فلا وقيل بالعرض اذا اخذت لا بشرط شيء

بناء على عدمية التعين والحق ما قلنا آنفا فتأمل **قوله** فانقيل الحاضر في

الذهن آه هذا اعتراض على قول الشارح فالاشارة الى الحاضر في الذهن متعينة

وحاصله ان ذلك المفهوم الكلي ليس حاضرا في الذهن ايضا لان الوجود الذهني

مثل الوجود الخارجي في كونه منشأ التشخص فلا يتعلق بذلك المفهوم الاشارة العقلية

قوله قد عرفت ان الحضور في الذهن آه اي في قوله اشارة الى المرتبة الحاضرة في

حاصل الجواب ان الكلي وان وجد في ظرف الذهن مخلوطا بالعوارض لكنه موجود في ظرف الملاحظة وهي ظرف الخلط والتعرية عن الوجود

الذهن حاصله ان ذلك الكلي موجود في اللحاظ الذي هو ظرف الخلط والتعرية

عما عداه وهو في الملاحظة وان كان مخلوطا بنحو من الوجود والتعين بحسب

الواقع لانه اوسع من الذهن والخارج لكن ذلك الوجود والتعين لما لم يلاحظ معه

٣٧

فى هذه اللحاظ كان تجردا ذاتيه بحسب خصوص هذه الملاحظة ولذا قيل

ان هذه الملاحظة ظرف للخلط والتعرية باعتبارين فيتعلق الاشارة

العقلية به بحسب هذا النحو من الوجود **قوله** او عبارة عن الحصول فى

الذهن آه اعلم ان نسخ الحاشية بعد هذا القول مختلفة احديها وهذا

حاصل فى الذهن مع العوارض الذهنية بالذات لا بالعرض آه وتوضيحه ان

ذلك المفهوم الكلى موجود فيه بالذات لاتحاده مع الشخص الذهنى

بالذات وهذا القدر يكفى للاشارة العقلية وان كان اتصافه بالكلية فى

نحو آخر من الملاحظة واما حصوله فى الخارج فهو بالعرض لانه عرضى للاشخاص

الخارجية بل لا بالذات ولا بالعرض ايضا لانه على تقدير كونه مشارا اليه يكون

ملحوظا بالذات فلا يكون مرآة لملاحظة تلك الاشخاص لانها لا تصلح

للاشارة على ما سبق فلا يعتبر اتحاده معها بالعرض حين الاشارة اليه قال

فى الحاشية وذلك لان النقوش المخصوصة اجسام مخصوصة متشكلة

باشكال مخصوصة والظاهر ان هذا الكلى اى مفهوم النقش الدال على الالفاظ

المخصوصة عرضى لها كيف ولو كان ذاتيا يلزم تخلل الجعل بين الشئ وذاتياته

لان دلالة النقوش على الالفاظ دلالة وضعية اى كون تلك الاجسام نقوشا دالة

على الالفاظ بجعل الجاعل اذ ما لم يجعلها مشكلة باشكال مخصوصة هى صور الالفاظ

في الكتابة بحسب الوضع لم يدل عليها فكونها نقوشا ايضا مجعولة ثم قال

في الحاشية ولهذا يظهر جواب آخر عن السوال الاول اعني المصدر بقوله

فان قلت الكلي الطبعي والشخص متحدان في الوجود آه حاصله ان هذا الكلي اي مفهوم

النقش الدال متحد بالعرض مع الشخص الخارجي المحسوس بالعرض بل لا يتحد معها اصلا

حين الاشارة اليه كما مر فلا يلزم كونه محسوسا وثانيها قوله سواء كان حصولا بالذات

او بالعرض وان لم يكن حاصلا فيه بالذات وتوجيهه ان ذلك المفهوم الكلي

بما هو كلي ومطلق موجودة في ظرف الخلط والتعرية بالذات وفي الذهن بالعرض

ذا التشخص الذهني والاكتناف بالعوارض الذهنية يمتنع الكلية والاطلاق

وهذا النحو من الوجود بالعرض يكفي للاشارة العقلية ولم يقل بوجوده في الخارج

بالعرض لان التشخص الخارجي لا تحلله العقل بالنظر الى ذاته الى ذلك المفهوم الكلي

المتشخص والتشخص الخارجي لانه عرضي له بخلاف التشخص الذهني فانه نفس ذلك

المفهوم مع العوارض الذهنية فيمكن تحليله بحسب نفسه الى ذينك الامرين فحاصل

هذا الشق اعني اذا كان الحضور الذهني عبارة عن الحصول في الذهن على النسختين يرجع الى انه مشار اليه

من حيث الوجود الذهني سواء كان بالذات كما يحكم به النسخة الاولى او بالعرض وهو اذا اعتبر ذلك المفهوم

مع الاطلاق والكلية على النسخة الثانية ولا يخفى عليك أن ذلك المفهوم على تقدير كونه مشارا اليه يقصد بالاشارة

نفسه من حيث هو هو لا من حيث الكلية والاطلاق على انه اذا كان حاصلا في الذهن بالعرض لا يكون الاشارة العقلية اليه بالذات

قوله من قبيل اعلام الاجناس آه يعني لما كانت الالفاظ ولمعانيها الخصوصية
معتبرة في العرف كانت الاسماء الموضوعة بازائها من حيث تلك الخصوصية المعهودة
والتعين المعلوم من قبيل اعلام الاجناس كما في نحو اسامة علما لجنس الاسد
فانه يتصور اولا مفهوم الاسد اعني الحيوان المفترس ثم وضع له باعتبار تعلق
ومعهودية لفظ اسامة بخلاف لفظ الاسد لانه وضع له مع قطع النظر
عن ذلك الاعتبار وههنا كذلك فان اسامي الكتب كالكافية مثلا موضوعة
بازاء تلك الالفاظ المترتبة المخصوصة المعهودة او معانيها كذلك وما قيل
ان العلمية في اعلام الاجناس تقديرية ضرورية كما في نحو اسامة حيث
وجدوا فيها احكام العلم من منع دخول اللام ومنع الصرف ووقوعها
مبتدأ وذا حال وتوصيفها بالمعرفة وغير ذلك ولم يجدوا في نحو اسد تلك
الاحكام فارتكبوا فيها العلمية الجنسية ولا ضرورة ههنا اذ لا شك في
ان تلك الاسماء شانها في الاستعمال شان اسماء الاجناس فهي بهذه الاسماء
اشبه فهو باعتبار العرف العام لانهم اطلقوا العلم حقيقة على العلم الشخصي فلا
يضر ذلك في كونها اعلاما حقيقيا في اصطلاح النحاة بالنظر الى التعين النوعي
المعتبر في تسميتها ولا نسلم ان شانها في الاستعمال شان اسماء الاجناس
ومجرد دخول اللام على ما وقع في كلام المولدين غير الموثوق به لا ينافي العلمية الجنسية

ولو سلم فيجوز ان يكون لرعاية الاصل من حيث انها كانت اوصافا قوله او

للفرد المنتشر آه نقل عن ابن الحاجب وقيل هذا هو مذهب جمهور النحاة حيث قالوا

ان الموضوع للطبيعة من حيث هي هي هو علم الجنس واسم الجنس انما وضع للفرد

ويرد بانه خلاف ما يقتضيه اطلاق العلم عليه واحتمال لفظ واحد للفرد المنتشر ساقط

لان الفردية فی محل التوهم انما يستفاد من التنوين بدليل اطلاقه بلا تنوين على الواحد

والمتعدد وهكذا نقل عن المحققين والحق ان علم الجنس كاسم الجنس فی انهما

وضعا للماهية لا بشرط شیء والفرق بينهما حال كون الاسم نكرة ان الحضور الذهنی

والتعين النوعی بحسب المعهودية معتبر فی العلم دون اسم الجنس وعند تعريفه

باللام دلالته على الحضور والتعين بواسطة اللام والعلم يدل عليه بنفسه فمعناه

كلی واطلاق العلم عليه بالنظر الى ذلك التعين قال السيد السند انها اعلام حقيقة

كالشخصی اذ فی كل منهما اشارة بجوهر اللفظ الى الشیء الحاضر فی الذهن ومن ههنا صح

اجراء الاحكام اللفظية المختصة بالاعلام عليها واعتبار الحضور الذهنی والتعين النوعی

بحسب المفهوم من حيث المعهودية والمعلومية لا على وجه التقييد لا ينافی العموم و

الاطلاق وما ينافيه هو التقييد واعتبار التشخص وما قيل انه موضوع للماهية بشرط

الوحدة الذهنية الشخصية فساقط لانه ح يلزم ان يكون جزئيا فيكون اطلاقه على الافراد

مجازا ومن ههنا يظهر ان المعرفة اعم من الجزئی اذ المعتبر فی المعرفة المعلومية والمعهودية

دون التشخص وعدم الاشتراك والنكرة اخص من الكلي **قوله** فكان المراد
منه آه اى اراد باسم الجنس ما يقابل اعلام الاشخاص سواء كان علما جنسا
او اسم الجنس لكن المشهور انها اعلام ولما لم تكن شخصيا كما عرفت كانت جنسية
ويحتمل ان يراد باسم الجنس علم الجنس في مقابلة اعلام الاشخاص بالمسامحة وعلى
الاحتمالين يسقط ما توهم بعض الناظرين من ان هذه النسخة على تقدير صحتها
انما يستقيم على ما ذهب اليه المحققون من ان اسم الجنس موضوع للطبيعة من
حيث هي هي وعلم الجنس موضوع لها بشرط الوحدة الذهنية والتعين العقلي
وهذا لا يوافق ما ذهب اليه الشارح في حواشي التجريد ونقل عن ابن الحاجب ان
الموضوع للطبيعة من حيث هي هي علم الجنس واسم الجنس انما وضع للفرد
المنتشر فتدبر **قوله** وتوجيه الاول آه اراد بالتوجيه كونه موجها مستحسنا
اى حسن الاول لا يخفى المراد بالاول ان يكون المقصود توصيف الكتاب لا قول الشارح
بخصوصه اعني هذا الكتاب كلام مهذب غاية التهذيب لانه صريح في
المجاز بالحذف فقط وكذا المراد بالثاني ان يكون المقصود توصيف تصنيفه **قوله**
فبعيد اى عن الفهم والمقام لان الظاهر القريب ان المشار اليه ههنا ما هو المقصود
بالتدوين وهو الذي قصد توصيفه وتسميته على ما هو الشائع في المقام اعني الحاضر
عند المشير من الالفاظ والمعاني لا نفس التدوين الذي هو فعل خاص للمصنف **قوله**

والاول آه ای کون المقص توصیف الکتاب اولی کما اشار الی حسنه بقوله

وتوجیه الاول لایخفی ووجه الاولویة اشتماله علی حسن الموافقة للشائع فی

المقام من توصیف الکتاب وتسمیته لا توصیف التصنیف وتسمیته مع ان

فی الثانی حذف المبتدا فی صدر الکلام من غیر ضرورة داعیة الیه وهم

استکرهوا ذلک **قوله** عموم من وجه فی الصدق لاجتماعهما صدقا فی

هذا الکتاب فانه تهذیب الکلام وتحریر المنطق والکلام وتفارقهما

فی تهذیب الکلام من غیر تحریرهما وفی تحریرهما من غیر تهذیب الکلام هذا

اذا کان الظرف لغوا متعلقا بنفس مفهوم تهذیب الکلام واذا کان مستقرا

متعلقا بوجوده وحصوله عند المشیر فالعموم مطلقا بحسب التحقق لان تهذیب

الکلام الموجود عند المشیر هو الکلام الحاصل فی هذا الکتاب حتی ان المظروف

علی هذا التقدیر راجعة بحسب المعنی الی المشار الیه بهذا وحصوله اخص

مطلقا بحسب الوجود من تحریر المنطق والکلام فما قیل لیس المراد منه العموم

بحسب الحمل فان شیئا من المعانی وعلمها وبیانها لایحمل علی الالفاظ بل المراد

من العموم هو اللزوم والاحاطة بحسب الوجود کاحاطة الظرف علی المظروف

لیس بشیء وما قیل اراد بالعموم ههنا ما اراد فیما بعد فی شرح قوله القسم

الاول فی المنطق من العموم باعتبار التحقق العلمی تکلف بعید **قوله** فان التقریب الی الاقسام

التقريب في اللغة نزديك كردن وهذا يكاد ان يكون من لوازم الاخبار بكون
الكلام مهذبا بغاية التهذيب فانه يقرب المرام الى الفهم بخلاف
معناه الاصطلاحي فلا يناسب جعله بالمعنى اللغوي ظرفا للكتاب
او لتهذيب الكلام لان الظرف ينبغي ان يكون مخصصا للمظروف لا انه
لازم مساوي له او اعم منه لا يمتنع لجواز حصول فائدة اخرى له
بخلاف التحرير اللغوي الذي يعبر عنه بنوشتن فانه لا يجوز
ان يقع ظرفا للكتاب او لتهذيب الكلام وهو ظ فتدبر **قوله** مفعولا
ثانيا الخ بناء على ان اضافة التقرير الى عقائد الاسلام من باب اضافة
الصفة الى الموصوف فيكون المفعول الثاني بالحقيقة عقائد الاسلام
فلا يتوهم ان المفعول الثاني هو التقرير لا عقائد الاسلام **قوله** فان
جعل الشئ نفس ذلك الشئ آه فان المصدر لا يحمل بهو هو على غيره فلو
مفعولا ثانيا لجعل فيكون معناه جعل الشئ نفس ذلك الشئ الآخر وهو
غير معقول ولو جعل على سبيل الادعاء يفوت المبالغة ويكون المجاز لغويا
مع ادنى مبالغة حيث عبر عن المبصر بالتبصرة هكذا نقل عنه
قوله لكونهما متضائفين آه فيكون قوله حاولت التبصرة على تقدير المجاز
العقلي في جعلته تبصرة مستدركا لجاز على تقدير المجاز اللغوي باعتبار الجعل

٤٤

قوله معنى المبصر لا نظير له في كلام العرب آه اعتراض على كلام المصـ وعلى المحقق ايضـ فتامل قوله فان علماء الاصول آه اختلف العلماء في المستثنى هل فيه حكم ام لا فاكثر الحنفية على ان لا حكم فيه اصلا وانما هو بيان ان الحكم على ما عداه والجمهور وطائفة من الحنفية الى ان فيه حكم بالنفي من الاثبات وبالعكس قال في الحاشية اعلم ان المستثنى على القول الاول ليس فيه حكم اصلا سواء كان الاستثناء من الاثبات او من النفي صرح به في شرح العضدي على شرح المختصر الاصول لكن المشهور ان الاستثناء عند الحنفية من الاثبات نفي ومن النفي ليس باثبات وعند الشافعية من الاثبات نفي ومن النفي اثبات او رد على الحنفية انه يلزم ان لا يكون لا اله الا الله مفيد للتوحيد واجابوا ان الشارع وضعه للتوحيد ولعل هذا الخلاف مبني على ان المركبات الاسنادية عند الشافعية موضوعة لما هو موجود في الخارج ولا واسطة بين الثبوت الخارجي والانتفاء الخارجي وعند الحنفية موضوعة للاحكام الذهنية ولا يلزم من نفي الحكم بالثبوت او الانتفاء الحكم بالانتفاء او الثبوت وكان ما هو المشهور مبني على ان رفع النسبة الايجابية هو بعينه نسبة سلبية او على ان العدم اصل في الاشياء فاذا قيل جاء القوم الا زيدا مخرجا عن هذا الحكم والاصل عدم المجيئة فيكون الاستثناء ايضـ نفيا اقول اشار بقوله لكن المشهور الى انه خلاف ما هو عند التحقيق

45

عند الحنفية ووجه الشهرة نقل الشافعية ان اختلافهم في العكس فقط وهو

غير مطابق للواقع اذ قال في الهداية ولو قال للعبد ما انت الا حر عتق فالاستثناء

من النفي اثبات وهو مختار فخر الاسلام وقوله لعل هذا الخلاف اشارة

الى الخلاف بين اكثر الحنفية والجمهور منهم الشافعية وطائفة من

محققي الحنفية واشار بقوله لعل الى انه بعيد غير مختار اذ لا يتاتى فيما هو العمدة

في ماخذ الاحكام وهو الانشاء لعدم النسبة الخارجية فيه فتأمل **قوله**

سوى دلالتها آه الا ترى انه لو كتب الكتاب باي خط من الخطوط

لكتب هذا الكتاب وكانت تلك الخصوصية بحالها كذا نقل عنه **قوله** قائما

مع قطع النظر آه الخصوصية المعتبرة في الالفاظ مع عزل النظر عن دلالتها على

المعاني هي الحاصلة من المادة والهيئة المخصوصة او من كليهما وكذا

لكل واحد من المعاني خصوصية مع قطع النظر عن خصوصية الالفاظ فانها

باقية بحالها باي لفظ عبر عنها فافهم **قوله** على تقدير التقدير آه اي على

تقدير البيان وهو على معناه واما اذا اريد به المبين فصدقه على القسم

الاول بالمعنى الثاني ظ فافهم **قوله** حقيقة آه اشارة الى ان الاطلاق

على التصديق بالمسائل وعلى الملكة الحاصلة منه ليس اطلاقا حقيقيا

فان التدوين حقيقة يتعلق بالمسائل لا بهما **قوله** فهو على ذلك التقدير آه

اى على تقدير ان يراد بالقسم الاول النقوش او الالفاظ منفردة او غير منفردة

ويراد بالمنطق مجموع المسائل لايصح الظرفية ههنا لابطريق اقامة الشمول

العمومي مقام الشمول الظرفي ولا من قبيل كون الجزء في الكل اذ ليس بين

النقوش والالفاظ وبين مجموع المسائل عموم وخصوص لا بحسب الصدق

ولا بحسب الوجود ولا كلية ولا جزئية فافهم **قوله** وبقي النظر آه اى بوجهين

احدهما ان القسم الاول هو الطرف من الكتاب والمقدمة جزء

منه وان كانت خارجة عن العلم فلا يكون القسم الاول جزءا من المنطق

لا بمعنى مجموع المسائل ولا بمعنى القدر المعتد به لان المركب من

الداخل في شيء والخارج عنه خارج عن ذلك الشيء والآخر منهما ان

المعنى الثالث للقسم الاول هي المعاني لا مطلقا بل من حيث التعبير عنها بالالفاظ

المخصوصة وهي مع هذه الحيثية ليست جزءا من المنطق فعلى الوجهين

لا يكون الظرفية على المعنى الثالث للقسم الاول على تقدير كون المنطق

مجموع المسائل من قبيل كون الجزء في الكل الا ان يرتكب المجاز بان يجعل

الاكثر في حكم الكل وبان يقطع النظر عن حيثية التعبير فتامل **قوله**

خلف من القول آه اى باطل في الصراح الخلف بالفتح باطل وبالضم خلاف

المفروض والاول اعم من الثاني **قوله** والمص في المطول آه يحتمل ان يكون مستانفة

ويجوز ان يكون معطوفا على الجملة السابقة فيكون علة للتقديم وقدم بمعنى
تقدم لازمي فلا يصح فتح الدال فافهم قوله المشهور آه وجه التخصيص في
المشهور تفسيرها بما يذكر وقولهم هي طرف من الكلام والنحو ما قال المحشي
لان الذكر يعم اللفظي والنفسي كالكلام والارتباط والنفع انما هو للمعاني
دون الالفاظ واقتصر الاحتمالات على ثلثة بناء على تحقيقه من ان احتمال
النقوش مفردة او غير مفردة ساقط من الاعتبار قوله وايضا
لا وجه آه قد يتوهم تخصيص مقدمة الكتاب بمجموع ما يذكر
قبل المقاصد وليس كذلك بل كل واحد مما يذكر من الامور الثلثة
وغيرها مما لا يكون له ارتباط بالمقاصد وفيه نفع لها على الاستقلال
ايضا مقدمة الكتاب كما ان معرفة كل واحد من الامور الثلثة
مقدمة العلم قوله بالمعنى المشهور آه اي لولاه لامتنع ولا ريب في
ان كل واحد من الادراكات الثلثة ليست مما لا يمكن الشروع
بدونه وتقييد الشروع بالبصيرة الكاملة ونحوها غير مفيد لان مراتب البصيرة
غير مضبوطة وما يفيدها غير محصورة في الامور الثلثة فلا يكون
شئ منها مما يمتنع الشروع على وجه البصيرة الكاملة بدونه
ولا مجموعها والقدر الواجب هو التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما

فتأمل **قوله** اعلم ان العلم آه اي العلم في اصطلاح القوم يطلق على المعنى المصدري

وهو حصول الصورة وعلى ما يترتب عليه الانكشاف وهي الصورة الحاصلة واما ما

هو بحسب اللغة فسيجيء تحقيقه انشاء الله تعالى **قوله** فالمراد بحصول

الصورة ههنا آه اي في مورد القسمة قال المحشي في شرح الرسالة القطبية ان

العلم الذي هو مورد القسمة في فواتح كتب المنطق ينبغي ان يكون له دخل في

الاكتساب بالتصورية والتصديقية ولا ريب ان الكاسب والمكتسب

الصورة الحاصلة لا حصولها فالغرض العلمي لا يتعلق الا بها فالمراد بحصول الصورة

ههنا الصورة الحاصلة على سبيل المسامحة وهذا الوجه للمسامحة اولى مما ذكره

الشارح المحقق لان الصورة ليست من مقولة الكيف حقيقة بل على التشبيه نعم الصورة

اشبه بالكيف من حصولها الذي هي نسبة اي وجود رابطي متوسط بين الصورة

ومحلها اعني العقل لانه من مقولة الاضافة كما توهم كثير من الفضلاء **قوله**

هذا ما ذهب اليه النظر آه اي كون العلم الذي هو المقسم مما يتعلق الغرض

العلمي يحكم به النظر الجلي واما النظر الدقيق فيحكم بان ذلك

شان المعلوم والعلم المجازي واما العلم الحقيقي المنقسم بحسب الحقيقة

الى التصور والتصديق فيجب ان يكون مما يترتب عليه الانكشاف

بالذات ومن مقولة الكيف حقيقة هو المراد بحصول الصورة فلا يتوهم

ان الحالة الادراكية ايض لحصول الصورة فى انه لايكون كاسبا ولا

مكتسبا فلا يتعلق بها الغرض العلمى فتامل **قوله** المعنى الحاصل بالمصدر آه

يتوهم منه ان ما يعبر عنه بدانش حاصل بالمصدر الذى هو حصول الصورة

وليس كذلك لان العلم المصدرى فى اللغة ما يعبر عنه بالفارسية بدانستن

وحاصله ما يعبر عنه بدانش وهو غير حصول الصورة الذى يعبر عنه بالفارسية

بودن وحاصله غير الحاصل عنه وهو ما يعبر عنه بهستى فالحصول معنى مصدرى

للعلم فى معانيه الاصطلاحية لا بحسب اللغة والفرق ظ الان ما بحسب اللغة

مرتب على حصول الصورة فيصح تفسير احدهما بالاخر ويصح نسبة الحاصل بالمعنى

اللغوى اليه بالمسامحة **قوله** وهى حالة ادراكية آه القول بالحالة الادراكية

المغائرة بالذات للحاصل فى الذهن يظهر من كلام حكيم قوشجى فى شرح

التجريد حيث قال وما هو علم وعرض كيفية نفسانية قائمة بالعقل وما هو معلوم

وجوهر حاصل فيه لا قائم به فهذه الكيفية غير مخلوطة بالصورة الحاصلة

عنده والشارح ايض يقول بها على سبيل الاحتمال دون الجزم كما صرح به فى

شرح العقائد العضدية والمعلم للحكمة اليمانية ايض قائل بها فى تقويم الايمان لكنه

صرح بالاختلاط بينها وبين الصورة العلمية وبعض المحققين مع انكارهم الوجود

الذهنى وهم من المتكلمين ذهبوا الى ان العلم نسبة ذات اضافة يعبر عنها بالفارسية

بدائش والمحشي ذهب الى انها يتحقق عند قيام الصورة بالذهن فتلك الحالة

والصورة قائمتان بالذهن حقيقة فليست بينهما علاقة العروض بل المقارنة

بحسب قيامهما بموضوع واحد كما بين التعجب والضحك قال في شرح رسالة القطبية

والتحقيق ان التصديق عالم بالمصدق به لا المصدق والتصور حقيقة صفة له وصادق

على الحاصل في الذهن فالتصديق والتصور عارضان للعالم بلا واسطة وليس بينهما

نسبة العروض بل نسبة المقارنة فاطلاق العارض والمعروض عليهما من قبيل

التوسع ثم قال في الحاشية في هذا الموضع لا يخفى ان التصور والتصديق كل منهما كيفية

نفسانية قائمة بالنفس وعارضة لها انتهى اقول هكذا يفهم نسبتها الى الصورة القائمة بالذهن

فليس بينها وبين الصورة القائمة نسبة العروض حقيقة بل المقارنة فقط لامتناع قيام

عرض واحد بمحلين فحمل الحالة الادراكية على الصورة العلمية من قبيل حمل الضاحك

على المتعجب ومناط صحة الحمل هي علاقة المقارنة بينهما بوجه يفضي الى الاختلاط والاتحاد

بالعرض كما بين الضاحك والمتعجب ولا يتوهم حمل العالم على الصورة العلمية لان ما خذ

اشتقاقه اعني المعنى المصدري لا يقوم بها على جهة قيامه بالفاعل وكذا الحاصل بالمصدر

نعم له تعلق بالصورة كتعلق المصدر بالمفعول فهي معلومة فتفكر **قوله** يصدق على الاشياء

فيه ان قيام الحالة والصورة بالنفس على نحو قيام المصدرين والحاصلين منهما بالمعروض

قيام المشتقين به ومناط صحة الحمل بين المشتقين صحة حملهما على المعروض ولهذا يصدق المشتقان

٥١

من حيث هو هو بل بحسب ما يصدق هو عليه بخلاف المبدئين الغير المحمولين

على المعروض بهو هو اذ لا يحمل احدهما على الآخر ولا شك في ان الصورة العلمية

القائمة بالنفس غير محمولة عليها بالمواطاة وكذا الحالة القائمة بها

غير محمولة عليها فمقارنتهما بحسب القيام بالنفس على نحو مقارنة الضحك

والتعجب بحسب العروض للانسان مع عدم صدق احدهما على الآخر

مواطاة ودعوى ان المقارنة بينهما حاصلة على وجه يؤدي الى الاختلاط

والاتحاد بالعرض بينهما بخلاف الضحك والتعجب تحكم لا دليل

عليه بل هو قائم على خلافه ولعل لكلامه وجها لم احصله فتفكر

قوله فهذا الحمل من قبيل آه هذا التشبيه في مجرد الحمل العرضي بالنظر الى

ان مقارنتهما يفضي الى الاتحاد بالعرض في زعمه كما بين الكاتب والانسان

والا فينبغي ان يقال من قبيل حمل المتعجب على الضاحك **قوله** كالاشكال

بان آه تقريره ان العلم والمعلوم متحدان بالذات بناء على ان حصول

الاشياء بانفسها في الذهن فيجب اندراجهما تحت مقولة واحدة فلا يكون

العلم من مقولة الكيف مطلقا والا يلزم اندراجهما في المقولتين

المتباينتين مع كونهما متحدين ذاتا وهو محال لامتناع ان يكون لشيء واحد جنسان

في مرتبة واحدة لان المقولة جنس عالي لما تحته والذاتيات محفوظة في انحاء الوجود

والحاصل ان المراد بالعلم في مسئلة الاتحاد هو الصورة العلمية دون

الحالة الادراكية التي هي مغائرة بالذات للمعلوم ومتحدة معه بالعرض

وهي من مقولة الكيف مطلقا **قوله** فلا حاجة الى ما ارتكبه لانه

لم يثبت عنده امر آخر غير الصورة العلمية حيث قال في الحاشية القديمة

على شرح التجريد انا لا نسلم الا وجود الماهية المعلومة في الذهن مكتنفة بالعوارض

الذهنية ثم العقل يلاحظها من حيث هي هي بدون تلك العوارض وبالجملة

ما ذكره احداث مذهب ثالث فلا بد من الدليل اقول بل الدليل قائم على

بطلانه لان وجود المعلوم للعالم بان يكون وجوده نفس وجود العالم

كما في علم المجردات بانفسها او يكون وجوده له بان يكون نعتا قائما به كما في علم

النفس بصفاتها العينية او يكون معلولا منه كما في علم الباري تعالى

بسلسلة الممكنات وبالجملة وجود المعلوم باحد الانحاء الثلثة يكفي للانكشاف

الا ترى ان علم المجردات بذاتها وبصفاتها الموجودة لها وعلم الباري تعالى

بمعلولاته الموجودة له علم حضوري لا يفتقر في انكشاف معلوم الى حدوث

امر آخر فالصورة العلمية القائمة بالنفس لكونها من صفات النفس منكشفة

عندها بنفس وجودها للنفس وانكشاف ما له الصورة تابع لانكشافها

فلا يحتاج الى حدوث حالة اخرى لانكشاف المعلوم بها لامتناع توارد العلتين

المستقلتين على شيء واحد قال الشيخ في الشفاء ان وجد اثر من ذاتي في
ذاتي كنت ادركت ذاتي كما ادركت شيئا آخر بان يوجد اثر منه في
ذاتي لكن ليس لوجود الاثر الذي ادركت منه ذاتي تاثير في ادراكي لذاتي
الا بسبب وجودي لي واذا كان وجودي لي لم يحتج في ادراكي لذاتي
الى ان يوجد اثر آخر في سوى ذاتي فظهر منه ان وجود الشيء للعالم بان يكون
وجوده نفس وجود العالم او يكون ذلك الشيء نعتا له قائما به كما في
وجود الاثر من الشيء في عقولنا ووجود المعلول للفاعل التام اقوى
منه يكفي في الانكشاف من غير افتقار الى حدوث حالة اخرى ولو فرض حدوث حالة فعلم النفس بها علم حضوري
لا محالة لكونها من الاوصاف العينية فمناط الانكشاف في النفس وجودها للنفس بناء على
انها من الاوصاف التي علمها حضوري فليكن وجود الصور العلمية ايضا كذلك لعدم الفرق والا حالة اخرى
وهكذا فيتسلسل الحالات وهو ظاهر البطلان ولما لم يثبت ههنا
غير الصورة العلمية فلا بد من القول بالمسامحة في عدهم العلم
كيفا تشبيها للصورة العلمية بالكيفيات العينية من حيث قيامها
بالمحل من غير اقتضاء النسبة والقسمة واما الحالة الادراكية التي صرح
به المعلم للحكمة اليمانية في التقويم وجعلها من مقولة الكيف
فهي عبارة عنده عن نفس الوجود والانطباع الذي للصور العلمية اعني وجودها

للعالم فهو لعبد الاعتبار حال العالم ومن كيفياته فتدبر فيه والحق ان ما

يعبر عنه بدانش بالفارسية من لوازم التجرد بل هو نفس الوجود الخاص للقدوس

الحق والمجردات ووجود المعلوم لها شرط الانكشاف عندهما كما حققنا

في شرح السلم فارجع اليه **قوله** والمتبادر من صورة آه منشاء التبادر

اضافتها الى الشيء لان ما اضيف اليه الصورة هو ماله الصورة دون غيره

وهي متحدة معه بالذات ومغايرة بالاعتبار بخلاف قولهم الصورة الحاصلة

من الشيء فانه يعم الصورة المطابقة له وغير المطابقة اذ المتبادر منه ما

يقصد ادراكه تصورا او تصديقا فتامل **قوله** تفصيله ان المطابقة آه

تحقيق المقام على ما حققه المحشي في شرح الرسالة ان المطابقة مفهوم واحد

مختلف باختلاف المتعلق فقد يقال لمطابقة الصورة مع ماله الصورة وح

يشتمل جميع التصورات والتصديقات ضرورة ان كل صورة مطابقة لذي

الصورة لاتحادها معه بالذات مع التغاير بالاعتبار وقد يقال لمطابقة الصورة

لما قصد تصوره وهي يجري مع مقابلها في التصورات من حيث ان بعضها مطابق وبعضها

غير مطابق ومن ههنا قيل التصورات الكاملة هي المطابقة لما يقصد تصوره فانها وان طابقت الصورة الذي

لكنها قد لا تطابق لما يقصد تصوره كما راينا شبحا من بعيد وهو حجر وحصل منه صورة الفرس وقيل له خطأ

في تلك الصورة بل في الحكم الذي يقارنها وهو ان هذا المرئي فرس فالماخوذ في تعريف الصورة مطابقة له

وفيه تامل والتصديقات باسرها عارية عن هذه المطابقة واللامطابقة

ولعل ذلك لأخذ التصور في تفسيرها وان اخذ مطلق الادراك او يقال

مطابقة الصورة للماخذ منه فيرجع الى ما سنذكره وقد يقال المطابقة

مع نفس الامر والواقع فان كان الواقع ونفس الامر عبارة عن كون الموضوع في

نفسه او مع امر ما بحيث يصح عنه الحكاية بالمحمول ايجابا او سلبا او عما

يقتضيه الضرورة والبرهان كما قيل فهي لا يجري في التصورات واما التصديقات

فبعضها مطابق وبعضها غير مطابق وان كان عبارة عن المبادي العالية

كما ذهب اليه البعض او عبارة عما يفهم من القول بان الامر كذا في نفسه على ما هو

الحق والمطابق بالكسر لا يجب ان يغاير المطابق بالفتح بالذات بل يجوز ان يكون

بالاعتبار اذ ما يفهم من هذا القول ان الشيء كذا في نفسه نفس ذلك الشيء وهذا

المعنى لا يباين المعنى الاول في القضايا اذ معنى زيد قائم في نفس الامر انه قائم في

نفسه من غير فرض واختراع يعني هو بحيث يصح عنه الحكاية بانه قائم وانما

اورد المعنى الاول على حدة لان كثيرا ما يطلق الواقع ونفس الامر على مصداق الحمل

خاصة فالتصورات بمجموعها مطابقة لان كل ما تصور فهو على

ما هو عليه في نفسه وموجودة في الاذهان العالية ايضا على ما يقتضيه القواعد

الحكمية الا ترى انه متصف فيها بمفهوم وجودي واقله المفهومية لارتسام

الصوادق فيها والموصوف بالوجودي موجود في ظرف الاتصاف

او وقع رابطا بين طرفي القضية الصادقة كما في المعاني الحرفية فلكل معنى

رابطي تحقق فيها ايضا اما في ضمن السلب او في ضمن الايجاب واما التصديقات

فبعضها مطابق وبعضها غير مطابق وعليك بالتامل الصادق قوله الا في الانضمام

فيها بمفهوم آه وقد يذكر هذا الدليل في المشهور عقيب تفسير الواقع بالمبادي

العالية لاثبات وجود كل متصور في نفس الامر والحق انه يجري لاثبات ذلك

على تقدير كون الواقع ما يفهم من القول بان الامر كذا في نفسه كما هو المختار

لان كل ما هو متصور فهو موصوف بصفة ما في نفس الامر فهو في نفسه

مفهوم ثابت بلا اعتبار المعتبر وموجود في نفسه بان وجوده في نفسه عبارة

عن كون حصوله ولو في الذهن على ما هو عليه بلا فرض واختراع قوله

فان قلت آه هذا السوال والجواب لم يكن في النسخة القديمة نعم كان

في الحاشية المتعلقة بهذا الموضع فادخلها الناسخون في الكتاب

وحاصل السوال ان المعتبر في مطابقة الصورة التصديقية الحاكية عن الواقع

المطابقة مع المحكي عنه فكيف يتبادر عن صورة الشيء مطلقا كونها مطابقة

للذي الصورة نعم في الصورة التصورية بخصوصها مسلم من حيث انها

لا يقصد فيها الحكاية عن الواقع بل هي تصورات محضة والجواب ان الصورة

57

التصديقية بخصوصها من حيث انها حكاية عن الواقع

اذا نسب الى الشئ المطابق تبادر عنه المطابقة مع المحكي عنه واما

الصورة العلمية المطلقة الشاملة لجميع انحاء العلوم واذا اضيفت

الى الشئ فالمتبادر منه الشئ المعلوم اعني مآله الصورة **قوله** يطلق

العقل على الذهن آه والذهن يعم الحواس الباطنة لانها محل لانطباع الصور

دون الحواس الظاهرة لانها آلات صرفة لاخذ الصورة من موادها

والاخذ فعل الحس المشترك واخذ المعاني الجزئية منها من افعال الوهم

قوله انما هو بوجود المدرك في الخارج آه توضيحه ان مدركات

الحواس الظاهرة حال تعلق الحس بها موجودة في الخارج بوجود موادها

الحاضرة عند الحس الظاهر ومخلوطة بعوارضها من غير انطباع صورها

فيها فيخرج هذا النحو من الادراك لعدم حصول الصورة في الذهن والجواب

ان مدركات الحواس حال الاحساس منطبعة في الحس المشترك وان لم

تنطبع في الحواس الظاهرة فانه ياخذ الصور من المادة حال كونها عند

الحس الظاهر والاحساس انما هو له والحس الظاهر آلة للاخذ واذا زالت

تلك الحالة اي حالة حضورها عند الحس الظاهرة يزول الصورة

عن الحس المشترك ويحصل في الخيال الذي هو خزانة له فالادراك بتوسط الحواس

الظاهرة عبارة عن انطباع صور المحسوسات في الحس المشترك فلا نقبل حضورها

عند الحس الظاهر يكفي للانكشاف كما هو مذهب الاشراقية حيث ذهبوا

الى ان الابصار مثلا علم حضوري يكفيه حضور المبصر عند الباصرة من

غير انطباع صورة منه في شيء من الحواس قلنا هذا القول لا يساعده البرهان

لان القوى الجسدانية لما كانت وجودها لغيرها لم تكن مشعرة لذاتها

ولا لغيرها وانما العلم مطلقا من شان الموجود بالفعل لنفسه كالقدوس

الحق والمجردات العالية والسافلة فالمبصر وغيره من المحسوسات وان كانت

حاضرة عند الحواس الظاهرة بحسب وجودها في الخارج مع مقابلتها

اياها لكنها غائبة عن القوة العاقلة فالشيء ما لم ينطبع فيها بلا واسطة

او بواسطة القوى الباطنة التي هي محل انطباع صور الجزئيات المادية لم يكن مشعورا به

ولا منكشفا عندها وبقي بعد دقائق في هذا المرام لا يسعها هذا المقام **قوله والا يصير**

وجها واحدا آه اي هذه الوجوه الثلثة لو كانت للعدول عن التعريف المشهور الى

التعريف بالصورة الحاصلة عن الشيء عند العقل ليصير مجموعها وجها واحدا

اذ لا يكفي كل واحد بانفراده لذلك لان الوجه الاول مثلا يستدعي العدول عن مجرد

اضافة الحصول الى الصورة لا العدول عن اضافة الصورة الى الشيء وكذلك عن كلمة في الى كلمة عند فالنظر اليه

يكفي ان يقصد الشيء الحاصل في العقل وكذلك النظر الى الوجه الثاني بانفراده يكفي العدول عن مجرد اضافة الصورة الى الشيء فيقال حصول الصورة منه التي

وهكذا بالنظر الى الثالث يكفي العدول عن كلمة في الى كلمة عند مع بقائه
بحاله فلا يوجب شيء من هذه الوجوه منفردة العدول عنه الى هذا التعريف
ومجموعها يوجب ذلك فافهم **قوله** كما يتوهم من كلام بعضهم
وذلك قولهم الاشياء في الخارج اعيان وفي العقل صور فيتوهم من ظاهره
اختصاص الصورة بالموجود الذهني وليس كذلك لان الشيء من حيث الحضور
العلمي يسمى صورة ايضا كما لا يخفى على المتتبع **قوله** فلعله اراد آه دفع لما
يتوهم ان الضمير المتصل في ماهيته اذا رجع الى الشيء المدرك كان هذا التعميم
عين التعميم الثاني والرابع اذا قرئ المدرك فيه بالفتح وايضا الصورة الحاضرة
في العلم بكنه الشيء نفس ماهية المدرك فلا حاجة لتخصيصه بالعلم بالكنه
ووجه الدفع ان المراد بالمدرك ما قصد ادراكه ويلتفت اليه بالذات
دون المعلوم بالذات واراد بالماهية الحقيقة الكلية المعقولة من
الشيء بما هي كلية ومعقولة منه اي حاصلة في القوة العاقلة بحيث
يصح ان يكون مرآة لملاحظته مع قطع عن الوجود الخارجي وهذا مستفاد
من حيثية المعقولة وبالجملة ما يقال في جواب ما هو ونقل عن الشارح
ان العلم بالكنه هو العلم الحاصل من الحد التام وان غيره هو العلم الحاصل
من غير الحد التام باقسامه الثلثة وقيل اذا كان ناظرين وينبغي تقييد الاول

بكونه مركبا ايضا فاول التعميم بالكنه مختص بالنظري كما سيجيء ان شاء
الله تعالى وغيره يعم الحصولي الذي لا يكون نظريا ولا بديهيا والاحساس الذي
يكون بديهيا وفائدة الحيثية الاحتراز عن الصور الجزئية مطلقا وعن الكلية المعقولة
بالعلم الحصولي كعلم الباري تعالى بها من حيث وجودها في الاعيان وجودا ظليا
بل من حيث وجودها في المبادي العالية فانه ليس علما بها من حيث هي
كلية ومعقولة من الشيء واراد بالعينية ما لا يكون من الغيرية اصلا وبالغيرية
ما يشتمل الاعتبارية بخلاف التعميم الثاني والرابع فان العينية هناك
اعتبرت مع نفس المدرك لا مع ماهيته والغيرية في الرابع خاصة غيرية
بالذات فالصورة في التصور بالكنه عين ماهية الشيء الذي قصد ادراكه
ويلتفت بها اليه من غير تغاير اصلا الا ترى ان الحيوان الناطق الحاصل
في الذهن عند قصد ادراك الانسان عين ماهية الانسان من غير تغاير
اصلا بخلاف التصور بكنه الشيء فان الصورة الحاصلة فيه وان
كانت نفس المدرك كما اذا تصورنا الانسان ويحصل هو بنفسه في
الذهن من غير ان يجعل مرآة لملاحظة الشيء لكنها مغائرة لماهية
المدرك اعني الحيوان الناطق بالاعتبار وكذلك في العلم بالوجه و
بوجه الشيء لان الصورة الحاصلة فيهما نفس الوجه وهي مغائرة لماهية

لماهية المدرك فيها بالذات هذا اذا كانت للمدرك ماهية مقولة في
جواب ما هو مغايرة له بالاعتبار حتى يصح كونها مرأة لملاحظته سواء
كانت حدا او ماهية نوعية له اذا كان للمدرك جزئيا كما اذا تصورنا زيدا
مثلا بالانسان واما اذا كانت للمدرك حقيقة كلية بسيطة تمثل بنفسها
في الذهن فلا ماهية له غير ذاته الحاصلة فيه فلا يكون مدركا بالكنه بل
بكنه الشيء قال الشيخ كل بسيط كان ماهيته ذاته لانه ليس هناك شيء
قابل لماهيته وصورته ايض ذاته لانه لا تركيب فيه واما المركبات
فلا صورها ذاتها ولا ماهيتها ذاتها انتهى فالصورة الحاصلة في العلم
بكنه الشيء للبسائط وان كانت نفس حقيقة المدرك لكن ليس هناك
ماهية يقال في جواب ما هو ويكون مرأة لملاحظته حتى يكون علما
بالكنه فكون الصورة مرأة لملاحظة المدرك وعين ماهيته الكلية
المعقولة منه مطرد في العلم بالكنه مطلقا سواء كان بالحد او بالنوع
وفي غيره لا فتفكر **قوله** من جملة الاخيرين اه اي العلم بكنه
الشيء والعلم بوجه الشيء اما التصور الاحساسي فهو عبارة عن الصورة
الحاصلة المرتسمة في الحواس الباطنة وهي ماخوذة عن المادة الخارجية
مجردة عنها تجريدا ما مع لواحقها ومع وقوع النسبة بينها وبين المادة بالمقابلة

والمحاذات حال كونها عند الحس الظاهر ثم تحصل بعينها في الخزانة مجردة عن
تلك النسبة والظاهر ان المنطبع فيها ليس الهوية الخارجية فهو ان كان نفس الماهية
المخلوطة بالعوارض يكون علما بكنه الشيء وان كان هيئة مخصوصة
للعوارض من الشكل واللون والمقدار مثلا وان كان العقل حاكما
عند ارتسامها بان ما بين تلك العوارض شيء مخلوطة في الاعيان يكون علما
بوجه الشيء ونقل عنه لانه عبارة عن الحاصل في العقل حال الاحساس ولا
شك في انه وجهه لا عينه والا لما اختلف الحال عند الاحساس وعدمه فان
كانت الصورة المرتسمة في الحواس الباطنة عين الصورة الخارجية لما اختلف
الحال في نحو العلم عند حضور الهوية العينية عند الحس الظاهر وعند غيبوبتها
عنه فتدبر واما العلم التصديقي اعني حصول الهيئة التركيبية التي ليست
بمرأة لملاحظة الشيء فهو علم بكنه الشيء بمفهوم القضية وهذا معنى
ما نقل عنه انه عبارة عن حصول الصورة بنفسها لا بصورتها فيكون
ذلك العلم بكنه الشيء لا علم بالكنه والفرق بين انتهى
والمراد بالصورة في قوله حصول الصورة الهيئة التركيبية
واما العلم الحضوري فهو عبارة عن حصول نفس الصورة الخارجية
عند المدرك لا عن تمثيل الماهية الكلية في العقل فهو ايضا علم

بكنه الشيء فتامل قوله ان الصورة العلمية تمثل الشيء اه اي تمام ما قصد ادراكه

لان المعلوم بالذات والافلا ريب في ان الصورة العلمية مرآة لمشاهدته

في الانحاء الاربعة من العلم الحصولي وتفصيله ان الصورة العلمية ان كانت

مرآة لملاحظة ما قصد تصوره فهي بالقياس اليه اما تصور

بالكنه ان كانت متحدة معه بالذات ومغايرة بالاعتبار وهو على

نحوين احدهما ما يكون نفس ماهية المدرك بلا تغاير بينهما اصلا

كما مر وثانيهما ما يكون داخلا فيها كما في الحد الناقص

والشارح اراد في التعميم الاول النحو الاول كما اشار اليه المحشي بقوله

اراد بالتصور بالكنه ان يتمثل ماهية الشيء اه وما نقل عنه من انه

الحاصل بالحد التام نص فيه والمحشي اراد في التحقيق ما يشمل النحوين

الا ان يقال اراد المحشي بقوله بالذات الماهية فحاصله ان المرآة ان

كانت متحدة مع الشيء المرئي بالماهية ومغايرة له بالاعتبار فعلم بالكنه

فعلى هذا يكون النحو الثاني داخلا في العلم بالوجه لان الفصل القريب

مغائر بالماهية للنوع واما تصور بالوجه ان كانت متحدة معه

بالعرض ولم تكن متحدة معه بالماهية واما بالقياس الى نفس الحاصل في

الذهن فهو علم بكنه الشيء على كلا التقديرين وان لم تكن مرآة لملاحظته بل تكون

٦٤

هو المقصود بالالتفات والادراك فهو اما علم بكنه الشئ اذا لم يلاحظ معه
كونه وجها للشئ بل لوحظ نفسه من حيث هو واما علم بوجه الشئ اذا لوحظ معه
كونه وجها للشئ وان لم يكن مرآة لملاحظته فتفكر **قوله** وقد لا يكونا فيه
ان تصور الكنه وتصور الوجه في علم الشئ بالكنه وبالوجه تصور بكنه
الشئ كما حققه المحشي في مواضع عديدة من حواشيه مع ان الصورة ههنا
مرآة لملاحظة الشئ الذي قصد تصوره بهما ويمكن ان يقال ان الصورة
العلمية ههنا مرآة لملاحظة شئ آخر لكنها اذا قيست الى نفسها من حيث
هي هي كانت علما بكنه الشئ اذ ليست ههنا صورة اخرى مرآة لملاحظتها
والا يكون الشئ الواحد متصورا ومقصودا بالذات وبالعرض معا في
تصور واحد وملاحظة واحدة وبالجملة التصور بكنه الشئ عبارة
عن تمثل نفس ذلك الشئ بنفسه في الذهن من غير ان يكون هو
مرآة لملاحظته سواء كان بالاجمال او بالتفصيل وسواء كان مرآة
لملاحظة شئ آخر او ملحوظا بنفسه فتفكر **قوله** كما بين في
موضعه اه وهو ان علم النفس بذاتها وصفاتها الانضمامية علم
حضوري والصورة العلمية منها لان قيامها بها انضمامي فيكون
علمها بها حضوريا من غير تغاير اصلا بناء على ان العلم في الحضوري عين

المعلوم ذاتا واعتبارا فتلك الصورة كما انها علم حضوري يكون علما
حصوليا بلا تغاير اصلا والعلم الحصولي غير الصورة الخارجية للشئ
المدرك والعلم الحضوري مطلقا عينها فيلزم ان يكون تلك الصورة
خارجية وغير خارجية **قوله** ولا يخفى ان الصورة اه توضيحه ان الصورة
العلمية باعتبار نفسها وهويتها القائمة بالذهن من الموجودات الخارجية
لترتب الاثار الخارجية عليها ومعلوم بالعلم الحضوري الذي هو
نفس هويتها العينية فكانت صورة خارجية و بالنسبة الى
الشئ من حيث هو هو علم حصولي وصورة ذهنية له فتكون
غير الصورة الخارجية للشئ المدرك اذ صورته الخارجية هو الشئ من
حيث الاكتناف بالعوارض الخارجية دون الصورة العلمية المكتنفة
بالعوارض الذهنية فالصورة العلمية من حيث انها من صفات النفس
ولها وجود يحذو حذو الوجود الخارجي في ترتب الاثار عليها وان
كانت من الموجودات الخارجية وعلما حضوريا لكنها صورة ذهنية
وعلم حصولي للشئ من حيث هو هو وغير الصورة الخارجية التي
هي الشئ من حيث الاكتناف بالعوارض الخارجية **قوله** لحصول
صورته اه اى الصورة العلمية التي مرآة لمشاهدته ومبدأ

لانكشاف اما بالذات كما اختاره الشارح واما بالعرض كما هو المختار عند
المحشي بناء على القول بالحالة الادراكية المخلوطة بها **قوله** وفي
الذهن بصورته اه اي باثره المنتزع عنه وان كان متحدا معه
بالذات بناء على حصول الاشياء بانفسها في الذهن بمعنى ان الاثر
الحاصل منها فيه لو وجد في الخارج لكان عينها في الهوية
ومن ههنا قالوا الاشياء في الخارج اعيان لوجودها فيه بذاتها
من حيث ترتب الآثار الخارجية عليها وفي الذهن صور لوجودها
فيه باظلالها وامثالها وآثارها المنتزعة منها المتحدة معها بحسب
الماهية ولوازمها بحيث لا يترتب عليها الآثار ويمكن ان
يقال ان العقل يمكن التحليل الى الشيء المخلوط بالعوارض الذهنية
والى الشيء من حيث هو هو مع عزل النظر عن الخلط فالصورة
العلمية منفصلة من الشيء من حيث هو هو في هذا
اللحاظ بخصوصه وان كانت مخلوطة في نفس الامر وكذلك
الشيء من حيث هو منفصل منها في هذا اللحاظ بخصوصه ومن
ههنا يقال ان هذا اللحاظ بخصوصه ظرف الخلط والتعرية فوجود
الصورة العلمية لا ينسب اليه بحسب خصوص هذه الملاحظة

فهو موجود في الذهن بصورته لا بنفسه وان كان وجوده بنفسه في
لحاظ التعرية بحيث لا يترتب عليه الآثار بخلاف الوجود الخارجي اذ
لا يلاحظ التعرية والافتراق فهو موجود في الخارج بعين الوجود الشخصي
الخارجي بنفسه فتامل **قوله** صفة ذات اضافة اه اي تعلق بينها
وبين المعلوم فيقال العلم متعلق بالانسان وبالفرس وغير ذلك وايضا
لها تعلق بالعالم من حيث القيام وذلك التعلق من لوازم وجود العلم
فهو يستدعي تحقق الطرفين وينتفي بانتفاء احدهما فاذا انتفى المعلوم انتفى
العلم كما ينتفي بانتفاء العالم لان انتفاء اللازم ملزوم لانتفاء الملزوم
فلم يكن الامر الخارجي معلوما بالذات لتحقق العلم مع انتفائه فالمعلوم بالذات
في العلم الحصولي هو الشيء من حيث هو هو الموجود بنفسه بوجود ظلي
لا يترتب عليه الآثار وهو الوجود الذهني فان قلت هذا النحو من الوجود
مما يترتب عليه الآثار ايضا فان مناط اتصاف الكلية والجزئية والمعلومية
ونحوها هو هذا الوجود كما بين في موضعه قال المحشي في حاشيته
على شرح المواقف ومما ينبغي ان يعلم ان معروض الوجود الذهني الماهية
من حيث هي هي والعوارض الذهنية يترتب عليه لا الماهية من حيث
انها مع العوارض الذهنية كيف وجودها بهذه الحيثية وجود خارجي

فان وجودها بذلك الاعتبار من قبيل وجود الشئ لغيره واتصاف الذهن بها

اتصاف انضمامي قلنا المراد بالآثار والاحكام الخارجية ولا يلزم الدور

في تعريف الوجود الخارجي لانه لفظي لكونه بديهيا ويمكن ان يقال

انه حقيقي للوجود الحقيقي الذي هو مصدر الآثار ومنشاء الانتزاع ومعرفة

الآثار الخارجية يتوقف على الوجود المصدري الخارجي فافهم

قوله والشئ من حيث العوارض آه توضيحه ان معروض تلك

العوارض نفس الشئ من حيث هو هو وهي مرتبة على وجوده

بنفسه في الذهن اعني الوجود الظلي الذي للمعلوم

فهي متقدمة على الآثار المرتبة على وجوده للذهن وقيامها

به لان القائم به هو الشئ نفسه من حيث انه مكتنف بالعوارض

الذهنية اعني العلم والصورة العلمية وهي بهذا

الاعتبار من الاوصاف الانضمامية للنفس وتصير

موجودة في الخارج لترتب الآثار الخارجية على وجودها

كالانكشاف والفرح والحزن وغير ذلك والعلم

المتعلق بها علم حضوري **قوله** وان العلم الحصولي

آه اي للاعتبار الاول المعلوم بالذات لا الامر

الخارجي الذي هو معلوم بالعرض كما توهم بعض الفضلاء وجعل العلم
الحصولي علما بالعرض بحسبه اقول صح تخصيص العلم الحقيقي بالعلم
الحضوري بالنظر الى ان المنكشف اولا وبالذات هو المعلوم بالعلم الحضوري
الذي هو الحاضر بنفس ذاته وهويته العينية بخلاف معلوم الحصولي
الحاضر في الذهن بصورته لا بنفسه فانه منكشف بتبعية الصورة
العلمية وبواسطتها فافهم **قوله** لامتناع التركيب الحقيقي آه المراد
من التركيب الحقيقي ان يكون بين اجزائه وحدة حقيقية يترتب عليه
الآثار ووحدة الوجود بالذات فلا يحصل من المقولتين المتباينتين لامتناع
ان يكون لحقيقة واحدة جنسان في مرتبة واحدة ولان لوازمهما مختلفان
فلا يتحدان جعلا ووجودا اذ الوجود ضيرورة الذات ووقوعها في ظرف
فوحدته بوحدة الذات وتكثره بتكثر الذات ومن ههنا منعوا
كون الاجزاء التحليلية للمتصل الواحد مختلف الحقائق فتفكر
قوله وهو ان يحصل المعروض فقط آه اي من غير انضمام
العوارض الذهنية اللتي يترتب على الوجود بنفسه في الذهن
اليه انضماما تركيبيا او اتصافيا فمناط الانكشاف هو وجود
الشيء في الذهن وقيامه به سواء كان مخلوطا بالعوارض الذهنية

اللتي يترتب على الوجود بنفسه كما هو الواقع او بجرّد اعنها بالفرض و

التقدير اذ الحاظ بها الينا في ترتب الانكشاف اذ وجوده بالمدرك

وقيامه به يكفيه على احد الوجهين المختار احدهما للشارح والاخر للمحشي

قوله من زعم آه ذهب المحقق الدواني ومن تبعه الى ان التغائر

بينهما اى العالم والمعلوم في علمنا بانفسنا اعتباري كتغائر المعالج

والمعالج قال في الحاشية القديمة المؤثر هو النفس بذاتها من حيث

ان لها ملكة المعالجة والمؤثر هي من حيث انها قابل للعلاج فهما

متغائران بالاعتبار وكذا الحال في علم النفس بذاتها فانها من حيث

انها حاضر عندها مجرد عالم ومن حيث انها مجرد حضر عند

المجرد معلوم فموضوع العالم مغائر لموضوع المعلوم بالاعتبار

اقول هذه العبارة دالة على ان المراد التغائر في المصداق

من حيث انه شبه بالتغائر بين المعالج والمعالج الذي هو بحسب

المصداق وصرح باختلاف الموضوعين دون المفهومين والموضوع

الماخوذ مع الحيثية هو المصداق ورده المحشي بانه قد اشتبه عليه

التغائر الذي هو مصداق تحققهما بالتغائر الذي هو بعد تحققهما

وتوضيحه ان التغائر بينهما بحسب المفهوم ضروري اذ يصح ان يقال

ان تلك الهوية المجردة من حيث انها عاقلة اي مع وصف العاقلية

مغائرة لها من حيث هي معقولة اي مع وصف المعقولية لكن كلامنا

ليس في نفيه اذ المقصود ان مصداقهما هو الهوية المجردة

الموجودة بنفسها من غير ان يؤخذ معها حيثية تقيدية موجبة للتكثر

وليس الامر فيه كما في المعالج والمعالج حيث يؤخذ في الاول

حيثية القوة الفعلية وفي الثاني

حيثية القوة الانفعالية فالعاقل والمعقول بمعنى الحاضر عند

المدرك امر واحد من غير تغائر اصلا وههنا مناقشة لان

كلام المحقق الدواني يدل بظاهره على التغائر الاعتباري

بين العاقل والمعقول في علمنا بانفسنا دون العلم والمعلوم

فان العلم هو المجرد من حيث انه حاضر عند المجرد وهو بعينه

المعلوم بلا تغائر اصلا والكلام ههنا فيه دون العاقل

والمعقول ويمكن ان يقال اذا كان المعقول هو

المجرد الماخوذ مع حيثية تقيدية موجبة للتكثر بينه

وبين العاقل كان العلم المتعلق به مع تلك الحيثية علما

حصولیا قال المحشی فی الحاشیة علی شرح المواقف لو کان بینهما تغایر
سابقا لکان العلم الحضوری صورة منتزعة عن المعلوم وکان ذلک
علما حصولیا وتحقیقه ان العلم بما یغایر العالم اذا لم یکن نعتا ولا
معلولا له یکون بحصول صورته له والهویة الماخوذة مع حیثیة
تقییدیة مغایرة لها اذا اخذت مع حیثیة اخری ولیس بین تلک
الحیثیتین علیة ومعلولیة ولا اختصاص ناعت فیکون علمها بها
علما حصولیا مغائر للمعلوم بالاعتبار فالمحقق وان لم یصرح فی ذلک
الموضوع بالتغائر بین العلم والمعلوم لکنه یلزم علیه من القول
بالتغائر بین العاقل والمعقول نعم بعض اتباعه مصرح به فتفکر فانه
دقیق **قوله** اراد بعلم الباری تعالی آه قال فی شرح الرسالة ان العلم
ثلثة معان الاول المعنی المصدری وهو امر اضافی انتزاعی والثانی
مبدء الانکشاف والثالث الحاضر عند المدرک وهما واحدان
فی الممکنات والثالث عین المعلوم فی الحضوری وغیره بالاعتبار
فی الحصولی وقد تحقق فی الواجب تعالی جمیع تلک المعانی لکن ما هو عینه
هو المعنی الثانی فقط فهو مبدء لانکشاف جمیع الاشیاء عنده فیکون
هو کالصورة العلمیة المتعلقة بجمیع الاشیاء فکما انها مبدء الانکشاف

لمن حصل له تلك الصورة والمدرك عنده منكشف موجوداً كان او معدوماً وما
فكذا الحق هذا من علم الواجب تعالى منشأ الانكشاف جميع الاشياء عنده
موجودة كانت او معدومة فهو علم اجمالي متعلق بالكل من غير اختصاص
بشيء دون شيء وقد يعبر عنه بالعلم الحقيقي والخلاق للصور التفصيلة في
الاعيان والاذهان العالية والسافلة وليس معنى الاجمال ههنا ما يقال في
الحد والمحدود اى كون الصورة الواحدة منحلة الى صور متعددة ولا بمعنى عدم
تميز الشيء عند العقل عما عداه بل هو مثل ان يكون بينك وبين من يخاصمك
مناظرة فاذا تكلم بكلام طويل خطر ببالك جوابه دفعة واحدة ثم
تفصله شيئاً بعد شيء والى هذا اشار الفارابي في الفصوص حيث قال
علمه تعالى بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه
كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في حد ذاته
فلا يرد ما يتوهم منه لزوم تركيب الواجب تعالى عنه واتحاده مع الممكنات
ونقصان علمه تعالى عنه فان قلت كيف يراد بالعلم ههنا معناه
الاجمالي والكلام في تعميم الحاضر عند المدرك وهو علم تفصيلي متحد
مع المعلوم بالذات قلت العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته تعالى
ايضاً حاضر عند المدرك تعالى شانه وهو كالصورة العلمية الاجمالية

لجميع الموجودات فالحاضر عند المدرك الذي كلامنا فيه هو الذي
يترتب عليه الانكشاف سواء كان نفس المعلوم كما في علمه تعالى
بذاته او غيره كما في علمه تعالى بالممكنات فتفكر **قوله** وهذا التعميم
ليس آه زعم بعض الناظرين ان المدرك لو قرئ بالفتح يرجع هذا التعميم
الى التعميمين الاولين فرده المحشي بان المراد بالغيرية ههنا ما هو بالذات
وفي التعميم الاول ما يشمل الاعتبارية نظرا الى العلم بالكنه والعلم
بالوجه وكذا في التعميم الثاني مع ان الفرق بين هذا التعميم والتعميم
الاول بين بوجه آخر اظهر منه لان المراد بالعينية والغيرية ثمه
بالقياس الى ماهية المدرك دون نفس المدرك ولذا اكتفى المحشي ببيان
الفرق بين هذا التعميم والتعميم الثاني فتامل **قوله** فلا
خصوصية بعلم الواجب تعالى آه الخصوصية تفهم من نظائر من
الامثلة السابقة المذكورة في شقوق التعميمات كلها لانها مخصوصة
بها فلا يتوهم ان ذكر علم الواجب في كلا شقيه يجوز ان يكون للتمثيل
لا للتخصيص فافهم **قوله** ان للممكن جهتين آه تحقيق المقام ان
العلم هو كون الشيء الموجود بالفعل لشيء موجود بالفعل بالظهور
لديه اما بنفس الهوية المتاصلة كما في الحضوري او بصورتها كما في الحصولي

٧٥

والمراد بالموجود بالفعل ما لا يكون له حالة منتظرة وهي الذات المقدسة و
المجردات وما فيها ولها وبالجملة العلم بالمعنى المصدري هو وجود الشيء بالفعل
للذات المجردة وبالمعنى الحاضر عند المدرك نفس الشيء الموجود له فمناط المعقولية
نفس وجوده للعالم اما بالعينية بان يكون هو موجودا بنفس الذات المجردة كما
في علمه تعالى بذاته وعلم المفارقات بانفسها او علمنا بانفسنا او بالمعلولية
كما في علمه تعالى بسلسلة الممكنات فانها باسرها رابطي الوجود بالمعلولية
بالقياس اليه تعالى او بالناعتية كما في علمنا باوصافنا الانضمامية كالصور
العلمية وبالجملة مناط المعقولية جهة وجوده للعالم باحد الانحاء الثلثة
كما ان مناط العاقلية كون المجرد الموجود بالفعل بحيث يكون له وجود الشيء
بالفعل فالمعدوم بما هو معدوم لا يكون عاقلا ولا معقولا وقد ثبت
بالبرهان ان وجود الممكن بعينه وجود الواجب تعالى كما سياتي فحيثية فعلية
الذات والموجودية في الممكن راجعة الى فعلية ذات الواجب ووجوده
فالوجود الحقيقي للممكن هو ذاته تعالى من حيث استناده اليه تعالى ذاتا ووجودا
فعلمه تعالى بذاته بحسب الوجود لنفسه ينطوي على علمه بسائر الممكنات
المستندة اليه لان فعليتها ووجودها هو وجوده لذاته وهذا معنى قولهم
العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول والعلم بالاثار ينطوي في العلم

بالمبادي وتوضيحه ان نسبة الممكنات اليه تعالى نسبة التفصيل الى الحالة
الاجمالية الحاضرة عندك في جواب الخصم فانها مبدأ للتفصيل وذلك
التفصيل منكشف بتلك الحالة قبل ان تفصل شيئا فكما ان للتفصيل وجودين
اجمالي هو عين وجود تلك الحالة وتفصيلي مرتب عليه كذلك للممكن وجودان
اجمالي وهو وجود الواجب الذي هو مبدأه وتفصيلي مرتب عليه وبهذا النحو
من الوجود يمتاز كل ممكن عن ممكن اخر كما في ذلك التفصيل لكن في وجود كل
واحد عن ذلك التفصيل يمكن من غير سبق الاجمال عليه بخلاف وجود الممكن فافهم
قوله لان وجود الممكن اه قال في الحاشية وسنح لي على ان وجود الممكن
وجود قائم بذاته وواجب لذاته دليل شريف وهو انه لو كان وجود
الممكن قائما به فاما ان يكون اتصافه به اتصافا انضماميا او اتصافا
انتزاعيا وعلى الاول يلزم ان يكون قبل الوجود وجود ضرورة ان الاتصاف
الانضمامي يتوقف على وجود الموصوف وعلى الثاني لا بد له من منشأ
الانتزاع هو الوجود الحقيقي فننقل الكلام اليه وبهذا الدليل يثبت
كثير من المطالب العالية كعينية الوجود في الواجب تعالى واختصاص
الايجاد به جل وعلا وشمول علمه تعالى وقدرته تعالى شانه
انتهى توضيحه ان الوجود بالمعنى المصدري الذي هو وصف انتزاعي

للموجودات لابد له من مبدأ الانتزاع وهو المطابق له حقيقة والممكن لما كان في
حد نفسه هالكا ومعدوما لايمكن ان يكون بنفس ذاته مبدأ لانتزاعه فهو
الواجب لذاته فانتزاعه من سائر الموجودات لاسنادها اليه وارتباطها معه
ارتباطا مخصوصا لايعلم كنهه وبهذا يظهر عينية الوجود الحقيقي والمصدري
للواجب تعالى لذاته لان مصداقه نفس ذاته وهو المراد بالعينية ههنا وانه
منشأ الانتزاع ومابه الموجودية للممكنات فهو الوجود الحقيقي لها وان الكل
مسند اليه فتخصص الايجاد به لان المعدوم في نفسه لايفيد الوجود فالكل
تحت قدرته وان علمه تعالى شامل لجميع الموجودات لان مناط المعقولية
جهة الفعلية والوجود وهي راجعة اليه كما مر فتفكر **قوله** ويعينك
على فهم ذلك توضيحه ان الاوصاف الانتزاعية كالزوجية مثلا لها وجود
بحذو حذو الوجود الخارجي في ترتب الآثار وهو منشأ الاتصاف وبحسبه
لا امتياز بينها وبين موصوفاتها وسائر الاوصاف الانتزاعية وهو ان يكون
وجود الوصف من حيث هو هو من قبيل وجود الشيء لغيره لا بحسب
حاله في نفسه كما للاعراض بل بحسب حال الموصوف بان يكون
وجود الموصوف في نفسه بحيث يصح انتزاع الوصف عنه بهذا النحو
من الثبوت للامور الانتزاعية بمنزلة الوجود الخارجي للاوصاف

كما حققه المحقق الدواني في الحاشية القديمة لشرح التجريد حيث
قال ان الزوجية مثلا انتزعها الذهن من الاربعة مثلا فاذا حصلت
الاربعة في الذهن وانتزع الذهن منها الزوجية فللزوجية ثبوت
بمعنى انها بحسب وجودها الذهن حاصلة فيه قائمة به ولها ثبوت في
الذهن للاربعة ايضا بمعنى انها في الذهن منتزعة من الاربعة ومنشأ
الاتصاف بها هو الثبوت الثاني دون الاول انتهى ولا ريب في ان من
يعلم بالموصوف بها على الحيثية التي هي مبدأ الانتزاع عنه يعلم
الاوصاف الانتزاعية فعلمها ينطوي في العلم بمبادي انتزاعها و
نسبة الممكنات الى الواجب تعالى كنسبة الاوصاف الانتزاعية
الى موصوفاتها في مسلك العقل ولا فرق بين النسبتين عند المحققين
من الصوفية فان الممكنات ما شمت رائحة الوجود
بل هي من الاعتبارات المنتزعة عن حقيقة واحدة
وهي حقيقة الحقائق فمن عرف هذه النسبة
وعرف حال الاوصاف الانتزاعية بالقياس الى
مباديها عرف ان علم الله تعالى بالممكنات ينطوي
في علمه تعالى بذاته فعليك بالتامل الصادق

قوله واما العلم التفصيلي اه اعلم ان التفصيلي له مراتب اربع احدها
ما يعبر عنه بالقلم والنور في الشريعة وبالعقل الكل عند الصوفية
وبالعقول العشر عند الحكماء فالقلم حاضر عنده تعالى مع ما هو مكنون فيها وثانيها
ما يعبر عنه باللوح المحفوظ في الشريعة وبالنفس الكلي عند الصوفية وبالنفوس
الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح حاضرة عنده تعالى مع ما فيها من صور الكليات
وثالثها ما يعبر عنه بكتاب المحو والاثبات في الشريعة وبالنفوس المنطبعة
الفلكية في الحكمة وهي القوة الجسمانية العلوية التي انتقش فيها صور الجزئيات
المادية هذه مع ما فيها حاضرة عنده تعالى شانه ورابعها الموجودات سواء
كانت خارجية او ذهنية حاضرة عنده تعالى شانه هكذا نقل عنه وعن غيره
وحاصله ان جميع الموجودات سواء كانت كلية او جزئية مجردة او مادية وسواء
كانت صورا ادراكية او امورا عينية حاضرة بذاتها ولوازمها واوصافها
من جهة فعلية الذات والوجود عنده تعالى لانه موجدها ومبدأها ففي
علوم تفصيلية بوجودها له ومنكشفة عنده تعالى في مرتبة انكشاف ذاته لذاته فتفكر

قوله بناء على ان بينهما عموم وخصوص من وجه اه لاجتماعهما في علمنا بذواتنا وصفاتنا
فانه حصولي حادث وتحقق الحصولي بدون الحادث في علم العقول بذواتها وصفاتها فانه حصولي
قديم كما حققه الشارح المحشي وتحقق الحادث بدون الحصولي في علومنا بانفسنا وصفاتنا فانها حادثة حضوري
قوله وان

٨٠

بين البديهية والنظرية اما بالعدم والملكة كما يفهم من ظاهر تفسيرهما
لان المشهور ان الكسبية هي الافتقار والتوقف على النظر والبداهة
عدمه لا مطلقا وهو ظاهر بل عما من شانه ذلك ولا ريب في ان الكسبية
يستدعي الحدوث والارتسام لان النظري ما يترتب حصوله على الحركة
الفكرية الاختيارية ولا يوصف بالبداهة الا ما شانه ذلك فالحضوري
والقديم لا يتصفان بهما واما بالتضاد بناء على كون البداهة ايضا وجودية وهي
الاجلائية المستغنية عن النظر ومن شرط الضدية امكان تواردهما
وتعاقبهما على موضوع واحد والحضوري والقديم يمتنع ان يكونا نظريين
فلا يكونان بديهيين وفيه نظر لانا لا نسلم ان شرط التضاد امكان التعاقب
ولو سلم فهو بالنظر الى طبيعة الضدين بما هما ضدان بلا مدخلية خصوصية
طبيعة الموضوع فتقابل التضاد لا يمنع لزوم احد الضدين بالنظر الى خصوص
طبيعة الموضوع مع جواز التعاقب بالنظر الى طبيعة الضدية فيجوز ان
يكون البداهة من لوازم خصوص طبيعة الحضوري والقديم وامكان
التعاقب مع عزل النظر عن تلك الخصوصية بل بالنظر الى طباع الضدية
اقول ان النظري علما كان او معلوما يمتنع ان يكون بديهيا وكذلك
البديهي يمتنع ان يكون نظريا وهذا بالنظر الى طبيعة البديهية والنظرية

لان طبيعة النظرية تستدعي وجود الواسطة في العلم وطبيعة البديهية

يستدعي انتفائها الا ترى ان العلم بالكنه مثلاً يمتنع ان يكون علماً بكنه الشيء

بالقياس الى شيء واحد فلم يمكن امكان التعاقب بالنظر الى طباعهما

ولو لوحظ معهما كونهما ضدين اذ معنى امكان التعاقب بالنظر الى طباع

الضدين كونهما بحيث لا يوجب شيء منهما بالنظر الى طبيعته بطلان

الموضوع ولهذا قالوا لا ضد للوجود فليس بينهما تقابل التضاد بناء

على انتفاء الشرط فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة اذ شان العلم

الحصولي الحادث الاتصاف بالكسبية على خلاف امر التضاد

اذ المعتبر فيه بقاء الموضوع بعينه بالنظر الى طبيعة الضدين

فتامل قوله فهذا الكلام كما ترى آه اقول ليس المراد

بالعلم المتجدد في هذا الكلام العلم الحادث لان الحادث اعم

من الحصولي من وجه وقوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور وقع

صفة لقوله العلم المتجدد وقد تقرر في موضعه ان توصيف

المعارف للتوضيح واوصافها مساوية لها كما ان توصيف النكرة

للتخصيص واوصافها مخصصة لها فالمراد بالمتجدد على ما حققه المحشي

في شرح الرسالة علم تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف اي العالم

وهو ليس الا العلم الحصولي في كل واحد من الموصوف والصفة
بمعنى الحصولي قديما كان او حادثا وقوله والحضوري لايكون بحصول
الصورة يدل على ان المقصود منه الاحتراز عن العلم الحضوري دون القديم
مطلقا فلم يثبت اختصاص التصور والتصديق بالحصولي الحادث عندهم
فالانقسام الى التصور والتصديق عند هؤلاء المحققين علة للتخصيص بالحصولي
دون الحادث اذ المراد بالحادث ههنا ما هو بالزمان لان ما هو بالذات اعم
مطلقا من الحصولي لا من وجه فتأمل **قوله** المطلق يؤخذ على وجهين آه تفصيل
المقام على ما حققه المحشي في حواشيه ان ههنا اصطلاحين الاول اعتبار الماهية
بالقياس الى الامور المحصلة والثاني اعتبارها بالقياس الى الامور المحصلة فعلى
الاول يؤخذ الانسان مثلا تارة مخلوطا بالعوارض وتارة خاليا عنها وتارة مطلقا
وعلى الثاني يؤخذ الحيوان مثلا تارة بشرط الشيء اي محصلا بالفصل فيكون
نوعا وتارة بشرط لا شيء اي من حيث عدم تحصله به بل يؤخذ متحصلا بنفسه
بحيث لو انضم اليه امر فانما ينضم اليه من حيث انه امر
خارج عنه لاحق به ويحصل من اجتماعهما امر ثالث
مركب منهما فيكون في نفسه نوعا متحصلا
بالقياس الى المركب جزأ ومادة وتارة

وتارة لا بشرط شيء اي من حيث هو هو من غير ملاحظة شيء آخر فيكون
جنسا ومحمولا وفي الاعتبار الثالث من كلام الاصطلاحين اعتبارات
ثلاثة الاولى اعتبار الماهية من حيث هي هي بان يتعلق الحيثية بالماهية
وتكون شرحا لتلك المرتبة وعنوانا لها وهو اعتبار مرتبة حقيقتها في حد ذاتها
المتقدمة على العوارض بحسب نفس الامر ضرورة تقدم مرتبة المعروض
على العوارض وهذه المرتبة تمتاز عن سائر المراتب لتعرية الماهية فيها
عن جميع ما خرج عنها وظرفها الملاحظة دون الذهن والخارج لاختلاط
الماهية في كل منهما بالعوارض وهي باسرها مسلوبة عن تلك المرتبة
فالماهية بهذا الاعتبار موضوع السالبة لا يصدق الموجبة ههنا الا مع
المحمول الذاتي ففي هذه المرتبة يجوز ارتفاع النقيضين لتقدمها
على سائر المراتب والحيثيات والثاني اعتبارها من حيث هي هي بان يتعلق
الحيثية بالاعتبار دون المعتبر وهو اعتبار الماهية من غير النظر
الى امر آخر من الخلط والتعرية وهو مشتمل على جميع المراتب والحيثيات
ومنقسم الى الكلي والجزئي واذا سئل عنه بانه الف اوليس بالف
فالجواب بانه الف وليس بالف ففي هذا الاعتبار ايهام اجتماع
النقيضين كما في الاول ايهام ارتفاعهما وهو موضوع المهملة

وهو المراد بمطلق الشيء ويصح اسناد احكام الافراد اليه لاتحاده معها
وجودا فيتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء فرد اذ موجبتها تصدق بصدق
الموجبة الجزئية وسالبتها تصدق بالسالبة الجزئية والثالث اعتبار
الماهية من حيث هي هي مع ملاحظة عمومها واطلاقها بان يتعلق
الحيثية بالماهية ولايكون العموم قيدا لها بل عنوانها في الملاحظة وهي
بهذا الاعتبار كلي طبعي موجود بوجود الهي قبل الكثرة مع قطع
النظر عن الكلية واعتبار الاطلاق والعموم في الملاحظة لاينافي الوجود
الالهي في الخارج قبل الكثرة مع عزل النظر عن الكلية وهذا الاعتبار بعينه اعتبا
التجريد عن المنوعات والمشخصات من حيث هي منوعة ومشخصة ولافرق بينهما
الا بحسب العبارة والمفهوم دون العناية والمقصود ولذلك يشتركان في
الاحكام كالكلية والجنسية والنوعية ونحوها بحيث لايوجد تلك
الاحكام في غيرهما واعتبار العموم مستلزم لاعتبار الماهية بعنوان لابشرط
شيء ولذا لم يجعله اعتبارا آخر وهو موضوع الطبيعة ولايصح اسناد احكام
الافراد اليه لان الحيثية الاطلاقية تابى عنه ويعبر عنه بالشيء
المطلق ويتحقق بتحقق فرد ما وينتفي بانتفاء جميع الافراد والسر
ان الوجود الالهي اي الوجود المنسوب الى نفس الطبيعة بما هي المقدم

على الوجود الطبعي المنسوب الى الشئ المكتنف بالعوارض لاينتفى مادام
شئ من الافراد باقيا واما مطلق الشئ فهو واحد فى العقل بالوحدة المبهمة
التى للشئ المطلق ومتعدد ومتكثر بتعدد الافراد وكثرتها لانه مستجمع
لجميع الاعتبارات فله حكم الشئ المطلق وحكم الاشخاص فهو موجود
بوجود المى وطبعي فهو متحقق بتحقق فرد وينتفى بانتفاء فرد او بانتفاء جميع
الافراد ايضا فتأمل بدقة النظر واحفظه فانه من خواص هذا التعليق

قوله هو المطلق على الوجه الاول آه اى مطلق الشئ تحقيق المقام ان
المعتبر فى موارد التقسيم هو الشئ المطلق كما حققه المحشى فى حاشية
على شرح المواقف لا مطلق الشئ كما هو المشهور فان المقسم لابد ان يكون
واحدا بالطبيعة لان القسمة احداث الكثرة فى الواحد المبهم
فيجب ان يوخذ من حيث العموم والاطلاق لان الوحدة المبهمة
معتبر فيه هذا فيما لم يكن فيه مجموع القسمين داخلا فى احدهما كما هو
فيما نحن فيه فلا ينتقض بما ينقسم الى الواحد والكثير والحادث والقديم
واما مطلق الشئ فلا يعتبر فيه شئ من الوحدة والكثرة او سلبهما بل هو
مشتمل على جميع الاعتبارات فهو واحد بالوحدة المبهمة التى للشئ المطلق
وكثير بكثرة الافراد ومسلوب عنه الوحدة والكثرة فى المرتبة المقدمة

بحث تقسيم العلم الى التصور والتصديق

على سائر المراتب الا انه قد يذكر في المواد جنس المقسم ويكون المقسم بالحقيقة نوعه كما هو ههنا لان التعميم انسب بالفن فيؤخذ ذلك الجنس لابشرط الشئ على الوجه الاول اعنى مطلق الشئ حتى يصح اسناد احكام نوعه اليه واما ذلك النوع المقسم بالحقيقة فهو ماخوذ من حيث الاطلاق والعموم كما هو المعتبر فاندفع التناقض بين كلام المحشي ههنا وكلامه في حاشيته على شرح المواقف فتامل **قوله** ولانه يتوهم منها آه منشأ التوهم ما هو المشهور من ان ما يتعلق به التصديق معتبر في معنى القضية فاذا فسر التصديق بادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة كان المعتبر في مفهوم القضية مدركه يعني ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فافهم

قوله ان التخييل والشك آه اعلم ان النسبة اذا حصلت في العقل فلا تخلو اما ان يكون حصولها في الذهن لا على وجه الحكاية عن الواقع بل من حيث انها نسبة متصورة بين الطرفين فهو التخييل واما ان يكون ذلك على وجه الحكاية فاما ان يحدث للنفس حالة يعبر عنها بالانكار فهو التكذيب والا فاما ان يجوز العقل نقيضها بتجويز مساويا لتجويز تلك النسبة فهو الشك او راجحا ومرجوحا فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم والا فان لم يجوز العقل

نقيضها فلا يخلو اما ان يكون تلك النسبة مطابقة لما في نفس الامر

اولا الثاني الجهل المركب والاول اما ان يزول بتشكيك المشكك

اولا الاول هو التقليد والثاني هو اليقين والمراد بالنسبة هو الوقوع

واللاوقوع بناء على انها واحدة في جميع هذه الصور خلافا للمتاخرين

حيث زعموا ان في صورة التخييل والوهم والشك نسبة تقييدية فقط

وقد يظن ان هذه الصور الثلثة ادراك للوقوع واللاوقوع على سبيل

التصور دون ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة اذ المتبادر

منه ان يكون على وجه الاذعان والحق انه لا فرق بينهما الا بالاجمال

والتفصيل في العبارة **قوله** ربما يقال ان الشك والوهم آه

والحق لا يتعدى عنه لان العلم مبدء الانكشاف وهذه

الكيفيات تحصل بعده الا ترى انهم يعبرون عن العلم بدانش وعن

التصديق فانه يعبر عنه بگرويدن والتكذيب اذ يعبر عنه بقولنا ناگرويدن

وعن الظن بگمان قوي وعن الوهم بگمان سست وعن الشك ببرابر

داشتن هر دو طرف وعن الاستفهام بطلب فهم كردن وعن التمني

بآرزو بردن وهكذا نظائرها فهذه الكيفيات مغائرة

للعلم بالذات ففي عدها من اقسامه مسامحة **قوله** وايضا فيه

اشارة اه حيث جعل التصديق المنطقي نفس الاذعان وهو ما يعبر عنه
بكرويدن لا بالقطع وهو التصديق اللغوي الشامل للظن والجهل المركب
والمقابل للانكار الذي يعبر عنه بناباور كردن فلا يتوهم ان ما يعبر عنه
بكرويدن بمعنى القطع والتصديق المنطقي يعم الظن والجهل المركب

قوله ماخوذ من الصدق اه اعلم ان الصدق والكذب يطلق
على معنيين احدهما وصف القضية فيقال هذه القضية صادقة او
كاذبة بمعنى المطابقة للواقع وعدمها وثانيهما وصف المتكلم
بمعنى الاخبار بقضية مطابقة للواقع او غير مطابقة له هذا باعتبار
الملفوظة او انتساب المحمول للموضوع على ما هو عليه او لا على ما هو عليه
هذا باعتبار المعقولية والتصديق في اللغة يطلق على ثلثة معان
وهو ما يعبر عنه بالفارسية براست دانستن وبكرويدن وهما ماخوذان
من الصدق بمعنى وصف القول وراست كو دانستن وهذا هو الماخوذ
من الصدق الذي هو وصف المتكلم كما بينه المحشي وكذلك
التكذيب المقابل له بحسب كل واحد من معانيه الثلث قال في الحاشية
قد خفي الفرق بين هذه المعاني على الجمهور حتى ان المص في شرح المقاصد لم يفرق بين
المعنى الثاني والثالث وفرق بينهما وبين الاول لا على ما ينبغي حيث قال التصديق

٨٩

المعتبر في الايمان هو ما يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وباور كردن
وراست كو دانستن اذا اضيف الى الحاكم وراست داشتن اذا اضيف الى
الحكم انتهى وقد بين المحشي الفرق بينهما بان الفرق بين المعنى الاول
والثاني هو ان الاذعان في الاول متعلق بالقضية التي موضوعها
هذه القضية ومحمولها صادقة اي الاذعان بان هذه القضية
صادقة وفي الثاني متعلق بنفس القضية اي الاذعان بان
المحمول ثابت للموضوع في نفس الامر وايضا الثاني حاصل قبل ان
يحصل المعنى الاول بالذات ضرورة تقدم الملزوم على اللازم وماخوذ
عنه اولا وعن الصدق الذي هو وصف القضية ثانيا كما بينه فيما
نقل عنه على شرح الرسالة القطبية حيث قال ولعل وجهه ان التصديق
من باب التفعيل ومن خواصه النسبة الى الماخذ فمعنى حدوث
القول نسبته الى الصدق انتهى فكان معنى التصديق اي لفظ التصديق
صادق داشتن وراست دانستن وفي المعنى الثاني لا يعتبر تلك النسبة
بل يعتبر فيه نقصان فاطلاقه على الثاني كان ماخوذا عنه بهذا النحو
وهو النحو من الاشتقاق كما بين في موضعه فكان التصديق بالمعنى الثاني
ماخوذا عن الاول اصالة ولما كان المعنى الاول ماخوذا من الصدق الذي

الذي هو وصف القول كان المعنى الثاني ماخوذا عنه ثانيا وبالواسطة

نتهى ومن ههنا يظهر وجه تقديمه في الذكر واما باعتبار الحصول فالثاني

احق بالتقدم واما الفرق بينهما وبين الثالث فهو بالذات لتغاير

الماخوذين بالذات لا بالاعتبار كما زعم المص **قوله** وهو التصديق اه

هذه الاولية بمعنى التقدم الذاتي في الحصول وان كان متاخرا في

الذكر وبحسب الاخذ من المعنى الاول كما مر **قوله** ليس على ما ينبغي الا

لعل الحكم بالعينية كان على وجه المبالغة بالنظر الى التلازم بينهما

فان تكذيب كل من الطرفين يستلزم التصديق بالطرف الاخر وكذا

التصديق به يستلزم تكذيب الاخر فتامل **قوله** لا مقابل ما هو

باعتبار المتعلق اه توهم بعض الفضلاء ان المراد باختلاف النوع

هو ان الاختلاف بينهما ليس بمجرد المتعلق قال المحشي سفسطة ظاهر

البطلان اذ حمل الاختلاف النوعي على ذلك بعيد كل البعد ويابى عنه الفهم

السليم كل الاباء ودلالة قول المص على انهما مختلفان بجسب الماهية النوعية

ظاهر حيث جعل التصديق نفس الاذعان وهي كيفية غير ادراكية كما بين

قوله ولك ان تقول اه اي في الاستدلال على مغايرتهما بالنوع وتقريره ان ماهية التصور

والتصديق عند المتاخرين هو الادراك وانكا متعلقا بالنسبة التامة الخبرية اعني وقوع النسبة المقيدة

له **قوله** احق بالتقديم اه لان الثاني ملزوم الاول في الحدوث ومرتبة الملزوم مقدم على مرتبة اللازم ۱۲ [illegible]

له **قوله** لتغاير الماخوذين لان ماخذ احدهما الصدق وهو وصف القول الاخر وصف القائل وهما متغايران بالذات لا بالاعتبار كما زعم المص ووجه تقديم الاول على الثالث شهرة الاول في اللغة ط

سله **قوله** لعل الحكم اه هذا وجه صحة قول الشيرازي في درة التاج والسيد السند والشيخ ان تكذيب النسبة الايجابية عين التصديق ۱۲

۹۱

فهو التصديق والا فالتصور فمناط الامتياز بينهما ومحط التغاير عندهم هو
اختصاص المتعلق والتعلق بالنسبة الخبرية من لوازم التصديق والتعلق
بما عداها من لوازم التصور لا من ذاتياتهما لانهما من اقسام العلم وهو
موجود خارجي بالاتفاق وهذان القيدان من الامور الاعتبارية لا يصلحان
ان يدخلا في ماهيتهما مع انهم صرحوا بالتغاير الاعتباري بينهما بهذين
الاعتبارين ولا ريب في ان اختلاف اللوازم وتنافيها يدل على اختلاف
ملزوماتها في نفسها الا بحسب تلك اللوازم وليس بينهما جهة التمايز
عندهم الا بهذه اللوازم وكذا اتحاد الملزومات في نفسها يدل على اتحاد
اللوازم فالقول باتحادهما كذلك مع القول باختلاف اللوازم قول بالمتنافيين
فان اتحاد الملزوم بحسب نفسه ينافي اختلاف اللوازم فقول المحشي والتصور
ليس له متعلق كذلك ان حمل على خصوص متعلق التصور بما عدا النسبة الخبرية
واحدا كان او متعددا بدون النسبة او معها تقييدية كانت او تامة انشائية
بخلاف التصديق فانه متعلق بالنسبة الخبرية وحدها على ما هو مذهب
المتاخرين كان الدليل جدليا وان حمل على عموم تعلقه بكل شيء حتى
بنفسه ونقيضه وبما يتعلق به التصديق ايضا كما هو الحق كان الدليل
تحقيقيا بان يقال ان لازم ماهية التصور عموم التعلق كما هو التحقيق وخصوص

وخصوص التعلق من لوازم ماهية التصديق ومن المعلوم ان اختلاف اللوازم
يدل على اختلاف الملزومات بالماهية فلا يكون بينهما اتحاد نوعي فيكون قوله او القول
باتحادهما اشارة الى الدليل الجدلي وهو ظاهر كما بيناه فتامل قوله لكل من التصور آه اي
لكل من ماهية التصور والتصديق لوازم تختص به بحسب الماهية الكلية فان عموم التعلق
وكذا خصوصه ليس من لوازم التصور الجزئي والتصديق الجزئي ومن البين ان التصور والتصديق
ليسا صنفين من الادراك لان الصنف ماهية اعتبارية وهما من الموجودات الخارجية
بناء على وجود الكلي الطبعي فيجب ان يكون لكل منهما حقيقة مستندة اليها تلك اللوازم
فاندفع ما توهم من ان تلك اللوازم يجوز ان يكون صنفية بان يكونا صنفين من العلم
قوله ان اختلاف اللوازم آه بناء على امتناع اسناد الامور المتعددة المختلفة الى مؤثر واحد
واللوازم من آثار الملزومات المقتضية لها اما الماهية من حيث هي هي كما هو مختار الشيخ
او مع اعتبار مطلق الوجود كما هو عند المتاخرين ومنهم المحشي والشارح هذا في لوازم
الماهية مطلقا او خصوصا كما في اللوازم العينية والذهنية قوله كما ان اتحاده اعلم ان
دلالة وحدة اللوازم واختلافها على وحدة الملزومات واختلافها دلالة الدليل الاني ودلالة
اختلافها على وحدة اللوازم واختلافها دلالة الدليل اللمي لامتناع تعدد العلل المستقلة
لمعلول واحد ثم اعلم ان اصل الوحدة محفوظة من الجانبين واما خصوص نحوها من
الشخصية او الطبعية فغير لازم الانحفاظ في العلة الا الجاعل والمقتضي كما ذهب اليه الشيخ

لان تحصيل المعلول مع ابهام الجاعل فالمقتضى مما يا باه الوجدان والبرهان وكذلك
الجزء الخارجي كالمادة والصورة على ما بينه المحشي في شرح المواقف قوله
وههنا اشكال آه بناء هذا الاشكال على ثلاثة مقدمات ذهب اليها
القدماء وذكر الشارح منها مقدمتين احديهما ان التصور والتصديق
متغائران بالماهية واخريهما ان التصور يتعلق بما يتعلق به التصديق
اذ لا حجر فيه فيتعلق بكل شئ وفي كلاهما خلاف للمتاخرين وثالثها
ما ذكره المحشي وهو ان العلم والمعلوم متحدان بالذات بناء على حصول
الاشياء بانفسها في الذهن خلافا للقائل بالشبح والمثال لان المعلوم
عنده هو ذو الشبح المغائر له بالذات كما هو المشهور والجواب الحق من قبلهم
ان التصديق كيفية غير ادراكية مغائر بالذات لما يتعلق به والعلم
في مسئلة الاتحاد بمعنى الصورة العلمية فلا يلزم الاتحاد بين التصور
والتصديق بل بينه وبين المصدق به ولا استحالة ففي تقسيم العلم اليهما
مسامحة والجواب الذي ذكره المحشي ههنا فهو مبني على تحقيقه من القول
بالحالة الادراكية وهو قول مستحدث مع ان في عد التصديق من اقسام تلك الحالة
ايضا مسامحة عنده كما لا يخفى قوله مبني على القول آه يعني القول بتربيع اجزاء القضية
على ما بينه المحشي هو التباين بين التصور والتصديق بحسب المتعلق وقد بطل

بالبرهان ثم اراد ابطال ما يتفرع عليه من القول بتعدد النسبة في القضية بشهادة

الوجدان بان المفهوم منها ليس الا نسبة واحدة ولا يفتقر انعقادها الى نسبة الاخرى

وباقامة البرهان ايضا في بحث التصديقات حيث قال الا ترى ان الحكاية عن الواقع يحصل

بالنسبة الحكمية ولا مدخل فيها للنسبة الاخرى ولو كانت ههنا نسبة اخرى هي مورد الوقوع

واللاوقوع على ما زعمه المتاخرون لكانت مستقلة بالمفهومية وهو غير معقول وتوجيهه

ان الوقوع ومقابله نسبة تامة لا يتعلق الا بطرفين فموردهما اما ان يلاحظ و

يؤخذ بحيث يكون جزءا من احدى حاشيتيها والحاشية الاخرى احد طرفي القضية

فهذا مع انه غير معقول يوجب ان يكون ذلك المورد مستقلا او يجعل ذلك محكوما

عليه بخصوصه بالوقوع واللاوقوع فيعتبر نسبة اخرى بينهما كما يدل عليه

عبارتهم المشهورة اعني ان النسبة واقعة او ليست بواقعة والمحكوم عليه يجب

مستقلا وقد نقل الشارح انهم اثبتوا نسبتين حيث رأوا ان في صورة الشك قد تصورت النسبة بلا حكم

اذ لم يتصور النسبة لا يحصل الشك وعند ارتفاعه ينضم الى الادراك الحاصل ادراك اخر بشهادة الوجدان الا انه

يزول ادراك ويحصل ادراك اخر بدله وناقش فيه بان لاحد ان يدعي ان المدرك في الصورتين واحد لتقاعد

في الادراك بانه اذعاني او غيره وقال المحشي في حاشيته على شرح الرسالة ان الشك واليقين والظن والوهم

اما كيفية ادراكية فعند ارتفاع الشك يزول الادراك السابق ويحصل ادراك اخر بدله او كيفية غير

ادراكية لاحقة بالادراك فعند زوال الشك يزول حالة سابقة تحصل حالة اخرى قول فلم عند ارتفاعه ينضم الى الادراك

من غير زوال شيء منها مصرح بان الشك غير مجامع التصديق والادراكات

الحاصلة عنده باقية عند التصديق فالشك عندهم كيفية غير ادراكية مغايرة

لادراك النسبة التقييدية لا مجرد ادراك تلك النسبة الجامع للتصديق واما

التصديق فهو اما نفس ادراك النسبة الخبرية او كيفية لازمة كما يظهر من كلام بعضهم

فقولهم بتعدد النسبة مبني على القول بتغايرهما بحسب المتعلق سواء كانا متباينين

بحسب الماهية اولا ولا مدخل فيه لاتحادهما بحسب الماهية وعدمه ولذا قال المحشي

كانه مبني على القول بتغايرهما بحسب المتعلق فقط اي لا بحسب الماهية على سبيل الاحتمال المظنون

فمناقشة الشارح مبني على ما هو مفهوم صريح من قولهم ان الشك كيفية لاحقة بالادراك فكذا

الاذعان فحاصلها ان التفاوت في الادراك بحسب اقترانه بالشك اولا ثم بالاذعان

بعد زواله لا في المدرك فهي بالحقيقة هو الشق الثاني من مناقشة المحشي واما رد المحشي

بين الاحتمالين الصريح وغير الصريح توسع او تبرع فتأمل **قوله** ولعل مقصودهم اه اي

ليس غرضهم من هذا الكلام اثبات النسبتين المتغايرتين بالذات بل النسبة الواحدة

من حيث انها نسبة بين الموضوع والمحمول باعتبار وقوعها لا على وجه الاخبار و

الانتساب يتعلق بها الشك ومن حيث انها واقعة او ليست بواقعة اي على وجه

الاخبار والانتساب على ما هو عليه او لا على ما عليه يتعلق بها التصديق وقيل

ان النسبة الواحدة باعتبار تعلق الادراك بها بدون الاذعان من المعلومات

التصورية وتسمى بالنسبة الحكمية وباعتبار تعلق الاذعان بها من المعلومات
التصديقية وتسمى بالحكم واعترض عليه المحشي فيما نقل عنه على شرح الرسالة
بان التغاير في هذا التقدير يحقق بعد تعلق التصور والتصديق فيلزم ان يكون
متعلق التصديق بعينه متعلق التصور من غير ان يكون بينهما تغاير اصلا وهو
خلاف مذهبهم مع ان القضية من حيث هي هي مع قطع النظر عن ان يكون
معتقدا لها مشتملة على الحكم اي نسبة تامة خبرية التي هي مناط الحكاية عن امر
واقعي اقول ليس مقصوده بيان التفرقة بين متعلقيهما بهذين الاعتبارين بل
غرضه ان التسمية بالنسبة الحكمية وكونها من المعلومات التصورية والتسمية
بالحكم وكونها من المعلومات التصديقية منوط بهذين الاعتبارين
فيجوز ان يكون التغاير بين متعلقيهما منوطا بغيرهما واشتمال القضية في غير صورة
الاذعان على الحكم ممنوع على اصلهم فتدبر وقد يقال ان النزاع بين الفريقين
في معنى الوقوع واللاوقوع ايضا فعند القدماء عبارتان من الايجاب والسلب
وعند المتاخرين عن المطابقة واللامطابقة فهما عندهم خارجتان عن مفهوم
القضية فلا فرق عندهم بين الاذعان بمعنى القضية وبين الاذعان بان
معناها مطابق للواقع ولعل قول المص بعدم الفرق بين التصديق الاول والثاني
مبني على هذا وكذا قولهم ان الشك تردد في اصل الحكاية الا ان يقال ان المطابقة
التي هي مفهوم القضية هي كون المحمول ثابتا للموضوع في نفس الامر اذ المفهوم
من قضية زيد قائم مثلا ليس الا ان زيدا قائم في الواقع ولا يحتمل عدم المطابقة

وكذا في السالبة لانه يكون معنى القضية متحققا في نفس الامر وليس متحققا
فيهما اى مدلول الصدق والكذب والفرق ظاهر وقد حقق المحشي فيما نقل
عنه على شرح الرسالة ان مطابقة القضية للواقع ولا مطابقتها له قد تؤخذ
بمعنى كونها حكاية عنه وعدمه ولا ريب فان كل قضية في نفسها حكاية
عن الواقع وليس معنى المطابقة الماخوذة في تعريف التصديق بانه الاذعان
بان المعنى الذي حصل في النفس مطابق لما عليه الامر في نفس الوجود الا
ثبوت المحمول للموضوع في نفس الامر على وجه الاجمال لا حصول ان معنى القضية
مطابق للواقع على وجه التفصيل فالمطابقة بهذا المعنى ليست خارجة عنها
واما المطابقة بمعنى كون الحكاية واقعة اى متحققة في نفس الامر فهي خارجة
عن مفهوم القضية وتفسير التصديق بها تفسير باللازم وعليه بناء
قول المحققين ان الصدق والكذب كلاهما احتمالان عقليان وفي
الشك تردد في هذه المطابقة التي هي من عوارض الحكاية لا في
المطابقة بمعنى الحكاية فتامل فانه دقيق **قوله** عند التفصيل اربعة المقصود
ان النسبة الخبرية امر مجمل بسيط يعبر عنه بهذه العبارة التفصيلية
اعني ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فالاجمال والتفصيل ههنا بمعنى
البساطة والتعبير عنه بالعبارة التفصيلية لا ما يقال في الحد والمحدود
فتامل **قوله** لا يمكن فيه الخ تحقيقه ان الماخوذ مع عدم الاذعان مجرد
عنه في نفس الامر مطلقا والماخوذ مع عدم اعتباره وان جوز اقترانه به

فی جلی النظر لکن یجب خلوه عنه فی نفسه وفی الملاحظة التی هی ظرف الخلط

والعرية التی هی من مواطن نفس الامر فلا یکون علما تصدیقیا لان العلم التصدیقی

المکیف بالکیفیة الاذعانیة من حیث هو متکیفة بها یعتبر فیه الاذعان

اذ لا معنی لاعتباره الا حصوله فیه فلا یمکن خلوه عنها فی شیء من مراتب الوجود

فی نفس الامر والا یلزم بطلان شیء مع فرض وجوده والموجود فی تلك الملاحظة

مفهوم تصوری دون المتکیف بالاذعان ففی العلم التصدیقی لا یمکن اعتبار عدم

الاذعان ولا عدم اعتبار الاذعان وفی غیره یمکن کل منهما فتامل **قوله** هذا

الحکم نظیر المثبت لنفسه اه اعلم ان المقصود ههنا لیس نفی کسبیة الکل فقط بل

معنی نفی بداهته حتی یلزم انقسام کل منهما الی البدیهی والنظری فهذا الحکم

یفید نفی کسبیة الکل فقط علی تقدیر ونفی بداهته فقط علی تقدیر آخر ولا

یمکن فیه الجمع بینهما حتی یکون مثبتا لنفسه فهو نظیره بملاحظة کل منهما فیه

علی سبیل التبدل ثم اعلم انه مختص بدعوی انقسام التصدیق الیهما دون

التصور اذ بداهة الحکم لا یفید نفی کسبیة التصورات وکذا نظریته لا یفید

نفی بدهیتها الا ان یراد بالحکم فی الترديد القضية بجميع اجزائها ح لا يتم

الحصر فی التقديرين المذكورين لجواز ان لا يكون القضية بتمامها بديهيا ولا نظريا

فتدبر **قوله** فلا بد فيها من التصور بوجه اه يعني سواء كان الفكر لتحصيل

المجهول التصوري او المجهول التصديقي لابد فيه من التصور بوجه ما والتصديق

بفائدة ما لانه حركة اختيارية والفعل الاختياري يجب

99

يجب ان يكون مسبوقا بعلم على تقدير نظرية جميع التصورات يكون هذا التصور ايضا نظريا وعلى تقدير نظرية جميع التصديقات يكون هذا التصديق ايضا نظريا فينقل الكلام الى هذين النظريين وهكذا فلا يحصل الفكر فضلا عن النظر حاصلا فتأمل قوله ليس يمكن ان ينتقل الخ وقد يتكلف في تقريره بتمهيد مقدمة وهي ان التصور عبارة عن مجرد التمثيل الذهني مع عزل النظر عن كونه مطابقا اولا لانه تصور بحت بخلاف التصديق اذ يعتبر في مفهومه المطابقة واللامطابقة من حيث كونه حكاية عن الواقع فالمطلوب في كسب التصور والاثر المترتبة عليه مجرد الارتسام في الذهن وفي التصديق الوجود والعدم الرابطيان الحاكيان عن الواقع اذا عرفت هذا فنقول لا يمكن الانتقال من معنى مفرد الى التصديق بشيء ما لم يقترن ذلك المعنى بالوجود الرابطي والعدم الرابطي بالوضع لشيء او الحمل عليه والا لم يفد حصول التصديق بشيء لان العلة وما يترتب عليه حصوله يجب ان يكون معتبرا باحد ذينك الاعتبارين اذ ما يكون علة شيء باعتبار لا يفيد حصوله مع عدم ذلك الاعتبار فليس حكم ذلك الوجود والعدم وحده في افادة التصديق بان يكون ذلك المعنى بحسب تمثله في الذهن مفيدا لحصول ذلك التصديق وجد ارتباط ذلك المعنى مع الغير ايجابا او سلبا او لم يوجد فلا يقع بالمفرد الذي مفاده واثره مجرد التصور لا المطابقة واللامطابقة كفاية من غير تحصيل الاعتبارين سواء كان العقد هليا بسيطا بان يحمل عليه وجوده في نفسه او هليا مركبا بان يعتبر وجوده على حال تعلقه بالغير

بالغير بالوضع اوالحمل الاترى ان الوسط من حيث تعلقه بالاصغر والاكبر يفيد
ثبوت الاكبر للاصغر اوسلبه عنه وان لم يوخذ كذلك لم يفد بخلاف
افادة المفرد للتصور فانه باعتبار نفس حصوله فى الذهن من غير ملاحظة
احد ذينك الاعتبارين يفيد تصور الشئ الذي هو ايضا تصور بحت
فلا يرد عليه شئ من الاعتراضين وهذا البيان كما يدل على امتناع
اكتساب التصديق من التصور كذلك يدل على العكس فتامل بدقة النظر
قوله ثالثا آه هذا استدلال آخر على تلك الدعوى مبنى بظاهره على ثلثة
اصول الاول ما تقرر عند المشائين بناء على القول بالجعل المؤلف من ان المعلول
وكذا العلة ليس الا الهيئة التركيبية والثانى ان ما هو معلول بحسب ظرف
فعلته بحسب ذلك الظرف يجب ان يتحقق فيه والثالث ان المعلول فى
التصديق ليس نفسه من حيث هو هو لانه لا يصلح للمعلولية عندهم ولا من
حيث حصولها فى الذهن لانه من باب التصورات بل هيئة تركيبية ذهنية
وهى صورة النسبة التى هى حكاية عن الواقع وتوضيحه ان الصورة القائمة
بالذهن لكون اتصاف الذهن بها انضماميا يستدعى وجود الطرفين فى الخارج
فيكون الهيئة الحاصلة منها او من وجودها الذهن خارجية من باب المطالب
التصورية واما الهيئة الحاصلة من اسناد المحمول الى الموضوع الموجودين فى
الذهن ايجابا اوسلبا فهى هيئة تركيبية ذهنية حاكية من الواقع من باب المطالب
التصديقية فالمعلول فى التصور ايضا هيئة تركيبية لكنها خارجية اذ المعلول

فيه ليس نفسه من حيث لانه لايصح المعلومية عندهم بل باعتبار حصولها
للذهن اذ حصول صورة المعرف بالكسر للذهن علة لحصول صورة المعرف
بالفتح للذهن وهي هيئة خارجية وبضم هذه الاصول يلزم امتناع اكتساب
التصور من التصديق وبالعكس وهذا الدليل مما تفرد به المحشي وسنبين
لك الجرح والتعديل في مقدماته فكن من المنتظرين قوله على ما تقرر
عند المشائين آه انت خبير بان القائلين بالجعل المؤلف لم يذهبوا الى ان العلة
هي الهيئة التركيبية بل مفادها وهو ظاهر ثم انها ليست مفاد كل هيئة ولو كان
من الهيئات المركبة بل مفاد هلية البسيطة وكذلك ذهبوا الى ان المعلول مفاد الهيئة
التركيبية الحاصلة من الماهية ووجودها اعني المحكي عنه بالهلية البسيطة لا نفس
الهيئة الحاصلة من اي موضوع ومحمول موجودا كان او غيره والمعلول في التصديق
هي الهيئة الحاكية الحاصلة من اي موضوع ومحمول دون المحكي عنه والتغاير بينهما
بالذات كما حققه المحشي الآن يقال المراد بالمفاد والمحكي عنه هي النسبة بحسب
حصولها في نفسها مع عزل النظر عن خصوص الوجود في الذهن فالمطابق بالكسر
هو المطابق بالفتح والتغاير اعتباري فتدبر وايضا القائل بالجعل البسيط لاينكر
استناد الهيئة التركيبية الى العلة مطلقا كيف وهم مصرحون بان قوام نفس الماهية
وتقومها مستندة الى الجاعل في الذاتيات واما خلط الماهية بالوجود فهو مستند
الى سائر العلل ومن ههنا اصطلحوا على الفرق بين الجاعل والفاعل فيجوز ان يستند
قوام صور الذهنية كلها الى المبدأ الفياض وخصوصها الذهن كما في الحقائق المتسوية

١٠٢

والوجود الرابطي او العدم الرابطي اعني صورة النسبة الحاكية في التصديقات
مترتبة على سائر العلل والمبادي فهذا الدليل لا يبتني على القول بالجعل المؤلف
بل على التاليف يوجب ان يكون المعلول هيئة تركيبية بين صور الذهنية وبين
وجودها في الذهن لا صورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه مطلقا الا ان
يتكلف بان ذكر ما تقرر عند المشائين من ان العلة وكذا المعلول هو الهيئة
التركيبية من القول بالجعل المؤلف ههنا ليس لابتناء الدليل عليه بل لتصوير
جهة المعلولية في التصور والتصديق على وجه التمثيل وبه اندفع المحظور من راسه
فتفكر **قوله** وكذا العلة آه هذا منقوض بلوازم الماهية فانها عند الشيخ عوارض
معلولة لنفس الماهية المتقررة حين تقررها او وجودها لا باعتبار الوجود عموما
وخصوصا كما بين في موضعه الا ان يجاب بان المحشي سيحققه بان مراد الشيخ فيما
يفهم من كلامه من عدم مدخلية الوجود في لوازم الماهية عدم مدخلية خصوص احد
الوجودين لا مطلق الوجود وبالجملة المقتضي لها هي الماهية الموجودة اعني بمدخلية
مطلق الوجود وجوب كون المقتضي مخلوطا به عند الاقتضاء وان تاير اذ لو لم يوجد لم يمكن
الاقتضاء كيف ولوازم الماهية آثارها وما يترتب عليه الآثار هو الوجود فتامل **قوله**
فعلة بحسب النظر فيه آه والمراد بالعلة ههنا المبادي القريبة التي منها يستفاد وجود المعلول
سواء كان باقيا معه او لا فلا يرد النقض بالعلة الغائية التي بحسب وجودها في
الذهن علة لوجود المعلول في الخارج لانها علة لفاعلية الفاعل وما الصور الذهنية
التي تحصل وجودها في الذهن من مبدأ الفياض الموجودة من الاعيان الخارجية بالنسبة اليه

١٠٣

الا ترى ان علمه تعالى بها علم حضوري وهو نفس الصورة الخارجية ونسبة الاذهان كلها وما فيها اليه تعالى كنسبة الازمنة والامكنة والمواد وما فيها اليه عز شانه ويمكن ان يقال ان الصورة الذهنية بحسب حصولها للذهن اى الهيئة التركيبية الخارجية فائضة من الواجب تعالى الا ان بعضها مستتبعة لهيئة خارجية اخرى يترتب حصولها عليها كما فى المعرف بالكسر والمعرف بالفتح وبعضها منشأ لانتزاع هيئة ذهنية اى النسبة الرابطية كما ترى فى انتزاعها بالبداهة من نفس صورتى الطرفين مع عزل النظر عن حصولها للذهن بحيث يكون حاكية من اتحادهما فى ظرف ما ثم هذه الهيئة الذهنية قد يستتبع بانضمام مثلها اليها هيئة اخرى مرتبة عليها ومستفادة منها فهى مستندة اليها الذاتها من غير تاثير مستانف من مبدأ الفياض ولا ينافى ذلك استناد حصول جميع الصور للذهن اليه تعالى فتفكر فانه يحتاج الى تدقيق النظر قوله ضرورة ان ما هو معد وراه اى ما لا يوجد اصلا لا قبل وجود المعلول ولا معه لا يحصل عنه وجود الشيء اصلا فلا يرد النقض بالمعدات الغير الموجودة معه لوجودها قبله على انها ليست من المبادى القريبة التى يستفاد منها المعلول الموجود لانها مقربة للمادة الى حصول المعلول فيها من المبادى القريبة واما عدم المانع فهو كاشف من امر وجودى قوله بل الصورة اه اقول بل يتعلق بها الا حصول تلك الهيئة فانها ربما تحصل قبل اقامة الدليل عليها كما فى الشك فالمراد حصولها على الاذعان فافهم قوله على تقدير نظرية الكل اه اى على فرض نظرية جميع انحاء التصور سواء كان بالكنه او بالوجه او بكنه الشيء او بوجه الشيء لا يمكن اكتساب كنه الشيء سواء كان النظر

النفس قديما او حادثا وان كان المفروض في الاخيرين محالا في نفس الامر لانهما
لا يترتبان على النظر فلا يكونان الا بديهيين كما بين في موضعه فعلى ذلك التقدير
يكون طرق الاكتساب مختلفة بالضرورة لان الاولين يجب فيهما تحصيل صورة
تكون مرآة لملاحظة ما قصد تحصيله بها بخلاف الاخرين والا يلزم الانقلاب
بان يكون المتصور بالذات متصورا بالعرض ففيهما على تقدير الاكتساب يترتب
حصول صورة بالذات على حصول صورة الاخر كذلك على سبيل الاستعقاب و
الاستتباع من غير ان يكون احدهما مرآة لملاحظة اخر فيهما متصوران بالذات
فيكون نظير الترتيب النتيجة على الدليل في اكتساب التصديقات وانحصار طرق
الاكتساب في الحد والرسم اللذين هما مرآتان لملاحظة المحدود والمرسوم مبني على
كون الاخيرين بديهيين كما هو الواقع لا على تقدير نظريتهما ايضا كما هو المفروض
ويمكن التزام الانحصار بان يقال ان الكاسب بعد كونه مرآة لملاحظة المكتسب قد
يستعقب حصول صورة ذلك المكتسب بالذات وقد لا يستعقب في اكتساب
الاخيرين يكون على النحو الاول فيستلزم العلم بالكنه بالشيء للعلم بكنه ذلك الشيء
بان يحصل هو بنفسه ايضا ثم اذا تمثل الشيء بنفسه في الذهن يكون مرآة لملاحظة
شيء آخر اولا ثم يستعقب حصول ذلك الشيء الاخر بالذات وهكذا فتفكر **قوله**
لا يمكن اكتساب الكنه اه اي لا يمكن تحصيل حقيقة الشيء بطريق النظر سواء كان
مجملة كما اذا تمثل بحده فيعم البيان للعلم بكنه الشيء والعلم بالكنه **قوله** اذ لم
يحصل الشيء آه اراد بحصول الكنه تمثله في الذهن بنفسه او بحده ليعم كلا النحوين

الانسان بنفسه في الذهن
او مفصلة كما اذا
تمثل بحده

١٠٥

وليس المراد به العلم بالكنه بخصوصه والا لبطل الملازمة فان تصور الوجه في
العلم بالوجه تصور بكنه الشئ لا بالكنه ولا يلزم من امتناع التصور بالكنه
امتناع التصور بكنه الشئ فلا يمتنع التصور بكنه الشي بالوجه فتأمل قوله
وهو كنه شئ آخر فان جعل مرآة لملاحظة ذلك الشئ كان علما بالكنه وان لم
يجعل مرآة له فهو بالنسبة الى نفسه وكذا بالنسبة الى ذلك الشئ اذا لوحظ معه
كونه حقيقة له تصور بكنه الشئ وان كان بالقياس الى ذي الوجه علما بالوجه
او بوجه الشئ على ذلك التفصيل فافهم قوله فاذا لم يحصل كنهه آه اي حقيقة ما
من الحقائق اي حقيقة كانت بسيطة او مركبة مجملة او مفصلة وهذه العبارة
قرينة على ان المراد بحصول الكنه في الملازمة الثانية ما يعم كلا النحوين قوله
لان اكتساب كنهه آه اي تحصيل حقيقة كل شئ بالنظر والاكتساب لابد ان يكون
مسبوقا بتصوره بوجه ما لان الاكتساب بالنظر من الحركات الاختيارية للنفس
ولابد فيها من تقدم تصور المطلوب بوجه ما لامتناع طلب المجهول المطلق وذلك
التصور على ذلك التقدير موقوف على صرف الزمان من الازل الى حد معين
وهو مبدأ زمان اكتساب الكنه فلو فرض حصوله كان زمان الاكتساب محصورا
بين المبدأ والمنتهى فيلزم تحصيل امور غير متناهية هي مبادي الكنه في زمان محصور
سواء كان النفس قديما او حادثا قوله وهذا يجري آه اي هذا البيان يجري في
كل كنه يفرض حصوله بالنظر وان كان وجها لشئ آخر واذا كان كل وجه لشئ
كنها لشئ آخر فلا يمكن تحصيل الوجه ايضا ومن هذا تم البيان في الملازمتين

قال قوله وانت تعلم الخ توضيحه ان في اكتساب تصور الشيء بالحد والرسم لابد من
التوجه بالذات نحو المجهول الذي قصد تحصيله بهما وهذا التوجه مقدم
على حصول الحد والرسم لانه قبل الحركة من المطالب الى المبادي فلا بد من معرفته
بوجه ما لامتناع التوجه نحو المجهول المطلق ثم لابد من توجه آخر بالذات نحو المبادي
المخزونة قبل الحركة منها الى المطالب ثم لابد عند قصد تصور الشيء بالحد والرسم من توجه
وقصد آخر يتعلق بالمعرف بالفتح بالذات وبالمعرف بالكسر بالعرض فههنا تصور
واحد بالذات للحد والرسم وبالعرض للمحدود والمرسوم وقصد واحد على
عكس التصور وهذا التوجه الثالث الذي نحو المطلوب بالذات والى الكنه والوجه
بالعرض لا يمكن الا بعد حصولهما بالذات وتصورهما بكنه الشيء فلا يكون مسبوقا
بتصور الكنه والوجه بوجه آخر يكون مرآة لملاحظتهما والا يلزم كون المتصور بالذات
متصورا بالعرض والمقصود بالعرض مقصودا بالذات في تصور واحد فتصورهما فيهما تصور بكنه
الشيء بحيث تصير مرآة لملاحظة ذلك الشيء وهذا النحو من التصور لما لم يكن مقصودا بالذات بل بالعرض
لم يسبقه التصور بوجه آخر يكون مرآة لمشاهدته فيجوز ان يحصل هذا النحو من التصور للوجه
السابق على فرض نظرية الكل بانصراف الزمان من الازل الى حد معين في حصول مباديه الغير
المتناهية على وجه الاستعقاب والاستتباع كل سابق بحسب حصوله في نفسه لحصول اللاحقة
بنفسه حتى يكون تصور كل واحد منها تصورا بكنه الشيء وبالجملة على تقدير نظرية جميع انحاء التصور يكون
المجهول على اقسام منها ما يقصد بالذات ويتصور بالعرض كالمطلوب في العلم بالكنه والعلم بالوجه ومنها ما هو مقصود
بالعرض ومتصور بالذات كالمطلوب في العلم بكنه الشيء او كالحاصل فيه مرآة لملاحظة شيء ولا بد في الاول ان يكون مسبوقا بتصوره بوجه آخر بخلاف الثاني لعدم التوجه اليه بالذات

١٠٧

قوله عنه من التصور للوجه الخ يكون تصورا بكنه الشيء للوجه وبالوجه للمطلوب ۱۲ صاحبزاده

ومنها ما هو مقصود بالذات ومتصوّر بنفسه كما في العلم بكنه الشيء إذا لم يكن
الحاصل فيه بنفسه مرآة لملاحظة شيء وهو أيضا غير مسبوق بتصوره بوجه ما
حتى يطلب حصوله بوجه آخر وإلا يكون متصورا بالعرض فهو في نفس الأمر إما ممتنع
الحصول أو بديهي فلو نظرية كان طريق حصوله كما في القسم الثاني حصول أمور
متعاقبة بحيث يستلزم حصوله بنفسه فكلام الشارح يتم في امتناع التصور بالكنه
بخصوصه دون امتناع مطلق تمثل الشيء في النفس سواء كان بنفسه أو بحده
حتى يلزم امتناع تصور الوجه السابق عليه فإن قلت الوجه السابق لما كان
مرآة لملاحظة المطلوب فتصور المطلوب بهذا الوجه يجب أن يكون مسبوقا بتصوره
بوجه آخر وإلا لامتنع التوجه نحو المغفول عنه مطلقا وإن لم يكن تصور كنه ذلك
الوجه مسبوقا به فيتم الكلام في امتناع تصوره بوجه السابق على التصور بالكنه بجريان
ذلك البيان فيه أيضا قلت تصور الشيء بالوجه لا يجب أن يكون مسبوقا بتصوره
بوجه آخر إلا إذا كان مقصودا بالاكتساب بالقصد كما في الرسوم وههنا من
مبادي الفعل الاختياري أعني الاكتساب بالقصد ومباديه لا يجب أن يكون
اختياريا مقصودا بالتحصيل فيجوز حصول ذلك الوجه من غير أن يسبقه الالتفات
إلى الشيء المطلوب بوجه آخر مرتبا على حصول أمور غير متناهية متعاقبة لسابقها
مستتبع لحصول لاحقها حتى يحصل ذلك الوجه بحيث يصير مرآة لمشاهدة المطلوب
فاكتساب النظريات على تقدير نظرية جميع أنحاء التصور قد يكون بالقصد وهو
مسبوق به ولما كان ذلك الوجه حاصل من غير اكتساب بالقصد بحيث يصير مرآة لملاحظة الشيء لا يمكن أن يقصد إليه بالذات وههنا بحوث

بحث لطيف لان تصور الكنه على الشئ بالكنه ليس تصورا بالكنه حتى يسبقه

التصور بوجه ما بل تصور بكنه الشئ بحيث يصير مرآة لملاحظة ذلك الشئ

فيجوز ان يحصل هذا النحو من التصور على تقدير نظريته بانصراف الزمان من الازل

الى حد معين منه فى حصول المبادى الغير المتناهية على وجه التعاقب حتى

يحصل هذا النحو من التصور كما قلتم فى حصول التصور بالوجه السابق عليه

وايضا بعد تسليم حصول الوجه السابق بنفسه فى الذهن بحيث يصير مرآة لمشاهدة

المطلوب بانصراف الازمنة الغير المتناهية فى حصول مباديه الغير المتناهية

لاسبيل الى منع تصور الشئ بالكنه لان كل وجه شئ فهو كنه شئ آخر فاذا حصل

ذلك الوجه بنفسه فى الذهن ويصير مرآة لملاحظة الشئ الذى ذلك الوجه

كنهه كان علما بالكنه لذلك الشئ فلا يتم الكلام فى امتناع التصور بالكنه ا

الا اذا كان مقصودا بالاكتساب ابتداء وبالجملة الفرق بين التصور بالكنه وبالوجه

بكون الاول مسبوقا بتصور الشئ بوجه ما دون الثانى تحكم فان تم كلام المحقق

فيتم فيهما بلا اختلال والا فلا يتم فى شئ منهما ويمكن الجواب بان حقيقة الامر

كذلك وهكذا نقل عن الشارح ايضا ان ما ذكره فى امتناع التصور بالكنه يجرى

فى امتناع التصور بالرسم ايض فلا وجه لتخصيصه بالكنه لكن غرض البحث ان تحصيل

علم الشئ بالحد بعد ان لم يكن شئ من مباديه حاصلة بطريق الاكتساب بالقصد

الاول وبالذات والامر لا يمكن على ذلك التقدير وكذا الحال فى الرسم فيتم الكلام فيهما

خاصة فى الوجوه السابقة عليهما لانهما من حيث انها مبادى الاكتساب لا يجب

ان يكون مطلوبا بالقصد الاول وان كان حصولها على تقدير ترتيبها على تعاقب
الامور الغير المتناهية الحاصلة في ازمنة غير متناهية من غير قصد واختيار
وانما خص الكلام بالتصور بالكنه لانه العمدة في تحصيل النظريات والخواص
انما يطلب بالضرورة عند تعذر تحصيل الحقائق ومن ههنا ترى الرسوم تقع
في جواب ما هو توسعا او اضطرارا او يقال اراد بالكنه ما يعم الحدود التوضيحية
ايضا ولا يتوجه عليه كلام السيد وهو ان اللازم استحضار المبادي القريبة
فان كون الكل كسبيا مع التسلسل يستلزم ان يكون اكتساب كل مطلوب بعلم
آخر وهكذا واما اجتماع تلك الاكتسابات والعلوم التي متعلقة بها في آن
واحد او في زمان متناه فليس بلازم بل جاز حصولها متعاقبة في زمان غير
متناه لان الكلام في تحصيل الكنه من ابتداء الامر بعد ان لم يكن شيء من
مباديه معلوما فتفكر في هذا المقام فانه من مزال الاقدام قوله وما قيل اه
هذا مما نقله الشارح ايضا وجزم به بعض الفضلاء ولكن الشارح شنع عليه
حيث قال فكيف يتصور آه وفيه انه منقوض بالرسم التام المركب من الجنس
القريب والخاصة وبالرسم الناقص المركب منها ومن الجنس البعيد لان تصور
الشيء بالرسم تصور بالوجه وبالحد تصور بالكنه مع تشاركهما في الجنس ويدفع
بان مراد القائل من المبادي في كل مرتبة من السلسلة هي الحدود التامة لمنتسب
منها اذ العوارض لا يعطي الكنه وليس المراد بعض اجزائها لان المشاركة في بعض الاجزاء
وان كانت غير متناهية لا ينفك عن بعضه لان الاجزاء الباقية المختصة

لكنه على تقدير نظرية الكل مكتسبة من مباديها المخصوصة بها وهي غير

متناهية ايضا اذ كل جزء منه على ذلك التقدير مركب من اجزاء غير متناهية

الاشتراك بين الوجه والكنه في الحد التام ففي اي مرتبة فرض من مراتب اللاتناهية

عن حدهما او حد الحد وهلم جرا ينجر الى اتحادهما بالذات فضلا عن الاشتراك

في المبادي التامة اللاتناهية فتفكر فانه غامض **قوله** فيلزم تحقق ما بالعرض الخ

توضيحه ان الكسب على تقدير التسلسل لا ينقطع الى التصور بالذات فيكون

كل واسطة في العلم لما دونه فيلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات

واما على طريق الدور فينتهي اليه بمرتبة او بمراتب لكن بحسب الانعكاس

في التوقف يلزم ان يكون متصورا بالعرض ايضا فيكون كل من الموقوف

والموقوف عليه متصورا بالذات وبالعرض معا بالنسبة الى الاخر

وكلاهما ممتنعان بالضرورة فتدبر لا يخفى عليك ان هذا الدليل

يجري في اكتساب التصور بالكنه وبالوجه لا في التصور بكنه الشيء

وبوجه الشيء اذ على تقدير نظريتهما يكون كل من المبادي والمطالب

فيهما متصورين بالذات كما مر ثم لا يخفى على المتفطن ان هذين

الدليلين من اقوى الحجج في ابطال الدور والتسلسل لان

استحالة اللازم منهما وهو كون كل واحد منهما متصورا بالذات

وبالعرض معا وتحقق ما بالعرض بدون ما بالذات بين لا سترة فيه فاحفظه

قوله فانه لا يتم الخ تفصيله ان مقدمات الدليل مساوية للمطلوب

في عدم التسليم عند الخصم فلا ينقطع الكلام معه ولا يتم الدليل عليه بحيث
لا يبقى له مجال المنع والاستفسار الا بدعوى البداهة فيها وفي اطرافها اذ عند هذه
الدعوى لا يتمشى المنع والاستفسار لاختصاصهما بالنظري فاندفع ما اورد عليه
ان التوقف على دعوى البداهة ثم بل يكفي دعوى المعلومية فتدبر قوله ولا يخفى
انه لو تم اه اعتراض على استدلال الشارح بانه لو تم تلك الدعوى بمعنى انها تفيد انقطاع
الكلام معه لدل على عدم صحة الاستدلال به لاشتماله على ضرب من المصادرة
لتوقفه على مقدمة مساوية للمطلوب في عدم التسليم وهي دعوى بداهة المقدمات
واطرافها لانها بمنزلة دعوى نفس المطلوب لاشتمالها على الحكم وتصور الطرفين
فمن يقول بكسبية الكل لا يسلمها بل لا ينقطع الكلام منه عند تلك الدعوى ايضا
والمراد بضرب من المصادرة تشبيهها لا حقيقتها لان العلم ببداهة المقدمات
واطرافها لا يتوقف على العلم بالمطلوب اعني نفي كسبية الكل او بداهة بعض العلوم
من التصور والتصديق وان كان صدق تلك الدعوى في الواقع موقوفا على صدق
المطلوب في الواقع ويجوز ان يحصل العلم بالمطلوب بامر صدقه في نفسه بل علمه
ايضا يكون موقوفا على صدق المطلوب في نفس الامر لا على علمه لا يقال ان علم المقدمات
وعلم اطرافها من افراد العلم فدعوى بداهتهما بعينها دعوى ان بعض العلوم بديهي
وهي نفس المطلوب فتوقف صحة الاستدلال عليها توقف على نفس المطلوب فهي
مصادرة بحسب الحقيقة دون التشبيه لانا نقول المطلوب سواء كانت سالبة
جزئية اعني نفي كسبية الكل او موجبة جزئية اعني بعض كل منهما بديهي مغاير لدعوى

لدعوى بداهة المقدمات واطرافها الا انها شخصية اي هذه المقدمات
واطرافها بديهية غاية الامر انها ملزومة للمطلوب ولا حجر فيه لكنها لما
كانت مساوية للمطلوب في عدم التسليم كان الاستدلال الموقوف
عليها غير صحيح لشباهته بالمصادرة ففي قوله ان دعوى بداهة المقدمات
واطرافها بلا واسطة هي دعوى نفس المطلوب مبالغة من حيث الاستلزام

قوله فكانه اراد آه توجيه الكلام الشارح لدفع ذلك الاعتراض وتوضيحه
ان دعوى بداهة المقدمات واطرافها بلا واسطة وان كانت في قوة
دعوى المطلوب ومساوية لها في عدم التسليم لكن دعوى بداهتها بالواسطة
كدعوى بداهة بداهتها وهكذا حتى ينقطع الكلام ليست في قوة دعوى
نفس المطلوب حتى يكون غير مسلمة بل في قوة دعوى بداهة المطلوب فكما
ان دعوى بداهة المطلوب لا يقبل المنع كذلك ما في قوتها ويؤل اليها
لا يقبل ذلك فلا يكون متساوية لدعوى نفس المطلوب في عدم التسليم
فينقطع الكلام عندها ويتم الدليل اذ كما لا مجال للمنع في المط بعد اقامة الدليل
عليه لا مجال له في تلك المقدمات مع دعوى بداهتها فالمراد بدعوى بداهتها
مايعم دعواها بواسطة او بلا واسطة ولذا قال الشارح يؤل الى دعوى
بداهة في المطلوب فليكتف بها اولا فائدة فمع ماقيل ان دعوى البداهة في
المقدمات واطرافها ليس دعوى البداهة لقولنا بعض العلوم بديهي وبعض
العلوم ليس بكسبي وانما هي نفس دعوى بعض العلوم بديهي او ليس بكسبي فيكون

١١٣

في قوة دعوى نفس المطلوب لا بداهته وبينهما فرق ثم لو قيل لا بد من دعوى
البداهة في بداهة المقدمات لم يتجه ذلك توجيه الدفع ظاهر ومما ينبغي
ان يعلم ههنا ان دعوى بداهة المقدمات بالواسطة وان كانت من حيث
انها حكم من افراد العلم بمنزلة دعوى نفس المطلوب الذي يقصد اثباته
بالدليل لكنها من حيث خصوص كونها حكما بالبداهة على بداهة العلوم
لا على نفس العلوم بمنزلة دعوى بداهة المطلوب التي لا يطلب بالاستدلال
بل يقصد بها اثبات المطلوب فينقطع الكلام عندها بخلاف دعويها بلا
واسطة فانها من حيث خصوصها حكم بالبداهة على نفس تلك العلوم فيكون
بكلا النظرين بمنزلة دعوى نفس المطلوب فلا يتوهم ان دعوى بداهة البداهة
حكم جزئيات العلم فيرجع الى دعوى نفس المطلوب فالمصادرة بحالها ولا يفيد
تعميم بداهة المقدمات بحيث يشتمل دعويها بالواسطة والحق ان دعوى بداهة
الحكم اي حكم بواسطة كان او بلا واسطة تسد باب المنع فيه فدعوى بداهة
المقدمات بلا واسطة وان كانت بمنزلة دعوى نفس المطلوب الذي
يقصد اثباته بالدليل لكن عند تلك الدعوى لا مجال للمنع فيها الا في اصل الدعوى
بعد اقامة الدليل عليها فلا مجال للاعتراض ههنا لعدم التساوي بين المطلوب
الذي يطلب عليه الدليل وبين بداهة المقدمات التي يقطع السؤال
عنها عند تلك الدعوى ولا حاجة الى توجيه المحشي لدفع الاعتراض بالمصادرة
نعم لدفع ما اورده القائل على الشارح كما اشرت اليه بقوله فاندفع ما قيل واشار

واشار بقوله كان ناظرا الى بُعده عن الظاهر من قوله دعوى بداهة المقدمات فتأمل

قوله يختلفان باختلاف الخ يعني انهما صفتان لامر واحد مختلف الحال باختلاف
احوال الاشخاص وذلك الامر الواحد ليس جزئيا لامتناع حصوله لشخصين فهو اما
مطلق العلم المتعلق بمعلوم واحد من حيث هو او لا على التعيين كان كالعلم المتعلق
بحقيقة الانسان او الملك مثلا فانه مما يمكن اختلافه بحسب اختلاف احوال
العقلاء بان يكون بعض افراده نظريا عند شخص وبعضها بديهيا عند الآخر
فهما من صفات ذلك العلم بالقياس الى العالم لان العلم الجزئي الحاصل بالفكر
وان فرض امتناع حصوله بالنظر الى نفس هويته بغير الفكر لكن مطلق العلم المتعلق
بمعلوم واحد كالانسان يختلف حاله بالقياس الى فاقد القوة القدسية وواجدها
او المعلوم من حيث هو هو فهو وان كان امرا واحدا لكن يجوز اختلافه بالبداهة والنظر
بالقياس الى الشخصين وعلى التقديرين يحمل الامكان المنفي الذي في تفسير التوقف على الامكان
بالقياس الى غيره وهو العالم كما اخذه المورد حيث استشهد عليه بحال صاحب القوة
القدسية ويجوز ان يمتنع حصول الحدس لبعض الاشخاص بحسب خصوصية مزاجه
فلا يمكن حصول المجهول عنده الا بالنظر ولا يلزم من امكان حصوله للبعض امكانه للجميع
فسقط ما ذكره الشارح في دفعه ههنا وقد قيل في الحاشية على شرح الرسالة الشمسية
هذه المقدمة ممنوعة يعني امكان حصول تلك القوة لكل فرد وان سلم فذلك العلم
بالنسبة الى الفاقد بشرط الفقدان يتوقف على النظر فيكون نظريا بالنسبة اليه والى
ان كان بديهيا بالقياس الى ذاته **قوله** بالقياس الى الموصوف الخ

يعني العالم لانه الموصوف بالعلم النظري والبديهي اذ المعلوم من حيث عدم
قيامه بالذهن ليس من صفات العالم وبهذا يظهر ايضا ان البداهة والنظر
يؤخذان في هذا التقرير من صفات العلم اعلم انهم قد فسروا النظري والبديهي
بما يتوقف حصوله نفسه في الذهن على النظر وما لا يتوقف علمه عليه
وعلى هذا يكونان من صفات المعلوم لان علم العلم لا يترتب على النظر
وعلى التفسيرين يمكن ان يؤخذ الامكان المنفي في مفهوم التوقف بالقياس الى
العالم فيختلفان باختلاف الاشخاص فتامل قوله الا ان يقال الا هذا اذا اخذت
المواد الثلثة ذاتية واما اذا اخذت بالغير او بالقياس الى الغير فالمعتبر فيها
ملاحظة حال الغير بخصوصه واشار المحشي الى عدم ارتضائه بهذا الجواب
بقوله الا ان يقال فتدبر قوله وان قرر الجواب الخ هذا التقرير مبني على ان النظرية
سواء اخذت صفة للمعلوم او صفة لمطلق العلم يعتبر بالقياس الى طائفة
مخصوصة وهم الفاقدون للقوة القدسية بما هم فاقدون والبداهة
ايضا كذلك او بالنسبة الى جميع العقلاء فلا يجتمعان في امر واحد ولا يختلفان
باختلاف الاشخاص بخلاف التقرير الاول وباعتبار الحيثية لا يتوجه ما ذكره
الشارح لدفعه ولا ما ذكره في المنع الذي يرد على قول الشارح لان امكان
حصول تلك القوة لكل فرد بالنظر الى طبيعة لا ينافي امتناع حصول النظري
للفاقد من حيث هو فاقد الا بالنظر فتفكر قوله هذا الجواب مبني آه اي الجواب
بالتصرف في معنى التوقف بان يجعل عبارة عن العلاقة المصححة لتوسيط

الغاء حتى يقال وجد فوجد سواء كانت البداهة والنظرية من صفات العلوم

او من صفات العلم كما يدل عليه كلام الشارح مبنى على جواز تعدد العلل

المستقلة على معلول واحد اذ مع امكان حصوله بالحدس لا ينافي التوقف على

النظر لوجود تلك العلاقة بينه وبين النظر كما بينه وبين الحدس قوله والحق

ما ذهب اليه اه واستدلوا عليه بان الممكن كما يفتقر في وجوده الى وجود العلة

كذلك يفتقر في عدمه الى عدم العلة فلو جاز توارد العلل المستقلة على امر واحد

سواء كان على وجه الاجتماع او على التعاقب او على التبادل فلا يخلو اما ان يكون

لخصوصية كل منهما مدخل في وجوده وعدمه فلو فرض وجود احدهما وعدم الآخر

فان لم ينعدم ذلك المعلول بعدم الآخر يلزم الترجيح بلا مرجح بل ترجح المرجوح

لان العدم لا يحتاج الى التاثير وهكذا اذا لم يوجد او يلزم اجتماع النقيضين

وفيه نظر لان العدم يكفيه عدم التاثير في الوجود فعلته عدم علة الوجود فاذا

فرض ان علة الوجود تحقق احدى العلتين فلا نسلم ان العدم عدم احدهما الا على التعيين

بل انتفائهما معا ولو سلم فعلة العدم عدم احدهما التي وجب بها المعلول ابتداء كما

ذهب اليه القائلون بالتوارد على وجه التبادل فتدبر وان لم يكن لخصوصية

شيء منهما مدخل فتكون الخصوصيات ملغاة والعلة هو القدر المشترك فالمعلول

لا يترتب الا على شيء يمتنع حصوله بدونه فانقلت ما ثبت بالبرهان هو ان يكون

الموقوف عليه التام بمعنى لولاه لامتنع هو القدر المشترك وذلك لا ينافي تحقق

العلاقة المصححة لتخلل الفاء بين المعلول وكل واحد من تلك الخصوصيات التي هي

هي موارد تحققه فيجوز ان يترتب حصول النظري على القدر المشترك بين

النظر والحدس اعني الانتقال من المطالب الى المبادي او بالعكس سواء كان

على سبيل التدريج وهو النظر او على الدفعة وهو الحدس يكون كل واحد منهما

موقوفا عليه ايضا بمعنى صحة تخليل الفاء بينه وبين حصول النظري فلم يندفع

جواب الشرح قلت الجواب مبني على التصرف في معنى التوقف وهو مبني على تجويز

التوارد بين العلل على وجه التبادل بان يكون لخصوصية كل منهما مدخل

على وجه التبادل من بدو الامر وقد ثبت بالدليل عدم مدخلية تلك الخصوصيات

اصلا الا بالعرض فالعلاقة المصححة لدخول الفاء بالحقيقة بين المعلول والقدر

المشترك بما هو هو او من حيث في الفرد بلا خصوصيتها او تلك العلاقة بعينه

هي التي بها يمتنع حصول المعلول بدون العلة فلم يكن للتوقف معنى آخر فلا

يتم الجواب فالتوقف والترتب والاحتياج بمعنى واحد وهو لولاه لامتنع

فالمعلول لا يستند الا الى ما يمتنع حصوله بدونه ومما ينبغي ان يعلم ان الشيخ

ذهب الى ان الواحد بالشخص لا يستند الا الى الواحد بالشخص والواحد بالطبيعة

لا يستند الا الى مثلها وهذا في غير العلة الجاعلية والمادية والصورية لان ابهام

هذه العلل مما يأباه البرهان والوجدان فالقدر المشترك لا يصح ان يكون

الا من الشرائط والمتممات فافهم قوله ملغاة في التوقف آه سواء اخذ بمعنى

صحة تخليل الفاء او بمعنى الترتب والاحتياج قال في الحاشية على شرح المواقف

يطلق العلة على معنيين الاول كون الشيء محتاجا اليه والثاني كونه مرتبا عليه

١١٨

اى كونه بحيث لولاه لامتنع وجود الاخر وكونه متقدما عليه بالذات وهما متلازمان

ضرورة ان المحتاج اليه هو المترتب عليه والمترتب عليه هو المحتاج اليه انتهى

اعلم ان التوقف فى اللغة درنگ کردن واذا تعدى بعلى يتضمن معنى الترتب فيكون

معناه لولاه لما وجد الاخر وفى الترتب معنى التقدم فيؤل الى معنى الاحتياج

واما قوله فى تلك الحاشية فى تعريفى النظرى والبديهى المراد بالتوقف الترتب لا الاحتياج

فهو مبنى على المشهور على وجه المماشاة مع الذاهبين الى انه عبارة عن صحة تخليل

الفاء بناء على تجويز توارد العلل على وجه البدلية وقد ابطله هو وغيره من المحققين

كما بيناه **قوله** وانما هو القدر المشترك آه سواء كان طبيعة تينك العلتين

من حيث هى هى او من حيث تشخ الفردية المشتركة بين خصوصيات الافراد

فتامل **قوله** وترتب فى اعتبار العقل آه اى بين هذه المعانى تلازم فى الوجود

وترتب عقلى لان احتياج المعلول مقدم على صدوره عن العلة

ومصدريتها له مقدم على وجوده مقدم على تاخره عن العلة تاخيرا

مقارنا التقدمها عليه لانهما متضائفان يكونان معا فى العقل

والتحقق فيقال احتاج فصدر فوجد فتاخر وتقدم عليه علة واما

التلازم فلما مر فى الترتب والاحتياج **قوله** المعلومات يختلف آه تفصيل

ان النظرية والبديهية عند المحشى من صفات المعلوم والمعلومات مختلفة

بحسب الحصول الذهنى فبعضها قد يترتب على النظر وقد يترتب على غيره

كالحدس والبعض الاخر منها لا يمكن حصوله الا بغير النظر والحصول بالنظر و

وبغيرة متغايرات بالشخص بحيث لا يمكن حصول كل منهما بما يترتب عليه
الآخر وطبعية الحصول في المعلومات الاولى سواء اخذت من حيث هي هي
كما في موضوع المهملة او من حيث الاطلاق كما في موضوع الطبعية يمكن تحققها
ابتداء بكل من الحدس والنظر على وجه البدلية بان تكون العلة هو القدر المشترك
بينهما والمعلول طبعية الحصول على سبيل التوزيع بين افرادها ومن ههنا عدل
عن الاحتياج الى الترتب في الحاشية على شرح المواقف بناء على الفرق بينهما كما هو
المشهور واعتبر ثمه في تعريف النظري كلا من الحصول المطلق ومطلق الحصول
وبني الكلام ههنا على التحقيق والتلازم بينهما فاعتبر التوقف بمعنى الاحتياج
في تعريف النظري بحسب مطلق الحصول بالنظر الى خصوصياته بناء على صحة
اسناد احكام الجزئيات الى مطلق الشيء ولم يعتبر الحصول المطلق اذ حكم الجزئيات
لا يستند اليه فالمعلومات الاولى وهي ما قد يترتب حصوله على النظر وقد لا
يترتب على النظر نظريات والثانية بديهيات فالمراد بالحصول في تعريف النظري
مطلق الحصول بان يتوقف فرد من حصوله على النظر بناء على ان مطلق الشيء يستند
اليه حكم الفرد المعين البتة وفي تعريف البديهي الحصول المطلق بان لا يتوقف جميع
افراد حصوله عليه على ما يقتضيه المقابلة بينه وبين النظري فلم يعتبر ذلك في تعريف
النظري بناء على ان الشيء المطلق قد ينتفي بانتفاء جميع الافراد لا لفرد معين بناء على ان
الشيء المطلق قد لا يستند اليه احكام الافراد بعينه لان العلة بالحقيقة ههنا هو القدر المشترك
بين النظر والحدس من حصوله كل منهما ممكن فلا يحتاج الى فرد منه بخصوصه واعترض عليه بانه لا يتم

علی نفی کسبیة الکل بل فرض البدیهی ولتسلسل فیجوز انتهاء السلسلة
الی نظری یحصل بالحدس واکتسابنا فی مبدا اتمام الدلیل
ولو فرض اتمامه فبالقیاس الی فاقد القوة القدسیة بما هو فاقدها
فتامل قوله وهو الحاصل فی الذهن اه لایقال قد تحقق ان المعلومات تختلف
بواسطة اختلاف حصولها فی الترتب علی النظر وعدمه بواسطة فی
الثبوت من حیث ان اختلاف انحاء الحصول فی الذهن علة لاتصافها
بالنظریة والبدهیة فکیف یقطع النظر عن الحصول الذهنی لانا نقول المقطوع
عن النظر حیثیة الحصول علی وجه التقیید فی البیان والعنوان دون التعلیل
وایضا الحصول الذهنی الذی یختلف المعلومات بحسب اختلافه هو الحصول
الظلی الذی لایترتب علیه الانکشاف والوجود فی الذهن بنفسه ومن خواص
المعلومات لاما هو للذهن وهو الحلول فیه والقیام به ومن خواص العلم وهو
المعزول عن النظر ههنا فالمعلوم بالقیاس الی وجوده الظلی وان کان ماخوذا بشرط
شئ لکنه بالقیاس الی الوجود للذهن وهو الوجود الاصلی ماخوذ لابشرط شئ و
من حیث هو هو لایقال الحصول فی الذهن عند المحشی نفس الحلول فیه
کما حققه فی سائر حواشیه وهو المراد ههنا کما یدل علیه قوله الا الحاصل
فی الذهن من حیث هو حاصل فیه ای العلم ولما کان الوجود المطلق معنی
مصدریا انتزاعیا لایرجع افتقاره الی العلة وترتبه علیها الی معنی محصل غیر
ترتب منشأ انتزاعه ومطابق حمله ای نفس الشئ الحاصل بما یصح انتزاع

الحصول عنه والحاصل هذا النحو من الحصول ليس الا العلم فالاثر المترتب على النظر و
المحتاج اليه اولا وبالذات هو العلم دون المعلوم الا بالعرض و لو قيل هب لكن
النظري والبديهي ح ما يترتب علمه على النظر وما لا يترتب علمه عليه وهو
من صفات المعلوم بالذات فيقال هذا مخالف بما سيصرح به المحشي فيما بعد
ان المترتب على النظر اولا وبالذات هو نفس الشيء من حيث هو هو اى المعلوم
وثانيا بالعرض هو الشيء من حيث هو حاصل في الذهن اى العلم لانا نقول قد
حقق المحشي وغيره من المحققين ان الشيء الواحد يجوز ان يكون له في الذهن
وجودان باعتبارين احدهما يحذو حذو الوجود الخارجي في ترتب الآثار وهذا من
خواص العلم والاخر لا يحذو حذوه وهو من خواص المعلوم وهذا هو المراد في
قوله المعلومات مختلفة بحسب الحصول في الذهن فافتقار هذا النحو من الوجود يرجع
الى افتقار المعلوم واما قوله حصول الشيء في الذهن نفس الحلول فيه في جواب
ما قيل ان الحاصل في الذهن غير القائم به بالذات فمعناه ان الحاصل نفس القائم وغيره بهما
بالاعتبار فالحصول الذي يترتب عليه الآثار نفس القيام بلا تغاير اصلا فان قلت قد
حقق المحشي وغيره من المحققين ان الشيء اذا حصل في الذهن يكتنف بالعوارض الذهنية
لكن العقل قد يلحظ اليه مع عزل النظر عنها فيكون ذلك الشيء من حيث هو هو موجود
في هذه الملاحظة التي هي ظرف الخلط والتجريد وهذا النحو من الوجود هو الوجود
الظلي لانه متفرع على النحو الاول الذي هو مبدأ الآثار فلا يصح المعلولية بالذات
لان الملاحظ التحليلي بعد تحقق العلم والمعلوم المترتب على النظر قلت ان الوجود

١٢٣

الظلي المختص بالمعلوم والمتقدم على حصول العلم والانكشاف بالعوارض الذهنية
غير الوجود في ذلك اللحاظ المتأخر عن العلم والمعلوم لان العقل اذا ادرك الاشياء
يأخذها مجردة عن العوارض الخارجية فتحصل الماهية المرسلة في الذهن اولا
بنفسها حصولا لا يترتب عليه الانكشاف فيكتنف بالعوارض الذهنية التي هي مترتبة
على هذا الوجود فتصير قائمة بالذهن وهذا القيام هو الوجود لغير المرتب عليه
الآثار الخارجية كالانكشاف ونحوه هو الوجود الاصلي كما ان الاول هو الظلي
فعروض الوجود الذهني الذي هو وجود ظلي في نفسه هي الماهية من حيث
هي هي والعوارض الذهنية مترتبة عليه لا الماهية من حيث انها مع العوارض
الذهنية كيف ووجودها بهذه الحيثية وجود خارجي من قبيل وجود الشيء لغيره
واتصاف الذهن بها اتصاف انضمامي كما مر وبهذا ظهر ان الوجود الظلي وان لم
يكن مبدأ للآثار الخارجية كالانكشاف والحزن والفرح ونحوها لكنه قد يترتب عليه الآثار
في الجملة كالكلية والجزئية والبداهة والنظارة وغيرها من المعقولات الثانوية والخصوصيات
المترتبة عليها وهذه الخصوصية يمتاز بها معلوم شخصي عن معلوم شخصي آخر وان كانا متحدين بحسب
الماهية لان تعدد الحصولات يوجب تعدد الخصوصيات المترتب عليها وفي هذه الخصوصيات الاينا عروض
الكلية ونحوها للمعقولات وبهذا ظهر سر قولهم ان الكلي بما هو كلي حاصل في الذهن انما مع ان الحاصل
فيه مخصوص بالخصوصية الذهنية وايضا يظهر ان وجود المعلوم في الذهن مقدم على
وجود العلم وظلية القياس الى الوجود الخارجي متحققا كان او مقدرا فتأمل جدا قوله لا يختلف باختلاف
الاشخاص الا ان حصول المعلوم بالحد لا ينافي توقف مطلق حصوله على النظر وهي النظرية

بهما ظالبداهة سبب التوقف عن جميع افراد حصوله فلا يكون الشئ الواحد
بديهيا ونظريا سواء نسب الى شخص واحد بحسب اوقات مختلفة او الى شخصين
بحسب زمانين او زمان واحد لان النسبة الى الاشخاص مقطوعة عن النظر
في اتصاف الشئ بهما قيل لا يمكن الاتصاف بالبداهة والنظرية لا للعلم ولا للمعلوم
بالقياس الى شخص واحد بحسب اختلاف الاوقات لان الحصول المعتبر في مفهومهما
هو الحصول اولا فاما بالنظر او بدونه وانت خبير بان الحاصل في الذهن بالنظر
بعد النسيان مرتب على النظر فهو نظري والحصول بعد النسيان بالحس اولا كما يسمع
بعد الذهول ثانيا وان كان قبله حاصل بالحدس فكان بديهيا عند القائل
باختلافهما بالاوقات فتدبر قوله هذا الجواب مبني
آه فيه اشارة الى ان الجوابين السابقين ليسا مبنيين على ذلك بل يجريان على
تقدير كون البداهة والنظرية صفتان للمعلوم ايضا كما قررناهما فتذكر قوله
وقد عرفت آه اي من الجواب الصواب قد نقل عنه وقسمة العلم اليهما لا ينافي
ذلك لان المعلوم بعد اعتبار اتصافه بالنظرية والبداهة يصير علما انتهى
توضيحه ان النظرية والبداهة من العوارض الذهنية المرتبة على وجوده في
الذهن والشئ بعد الانكشاف بها يصير قائما بالذهن وموجودا وجودا اصليا يترتب
عليه الانكشاف فيكون علما وتلك العوارض يجب ان تكون حاصلة له في
الذهن في هذه الحالة ايضا والا يصير الشئ من حيث هو هو علما ومعلوما
من غير تغاير اصلا ويصير الشئ الواحد باعتبار واحد معروضا للوجودين في

في ظرف واحد فتذكر **قوله** هو نفس الشيء من حيث اه قد عرفت ان المعلوم
بحسب وجوده في نفسه في ظرف الذهن مقدم على وجود العلم بالذات
فيجب ان يكون حصول المعلوم هو المرتب على النظر او غير المرتب عليه ثم يصير بعد
الاكتناف بهما علما مرتبا عليه او غير مرتب عليه ثانيا وبالعرض **قوله** مع انه
لا اختلاف اه تفصيله ان اختلاف العلم بحسب الحصول بالنظر والحدس
اما من تلقاء التشخص وهو باطل لانه عرض وهو انما يتشخص بوجوده في المحل
اي العاقل وحصول القوة القدسية ممكن لكل عاقل بحصول كل علم لكل عاقل
بكل من النظر والحدس ممكن كما اشير بناء على جواز توارد العلل فلا يكون
اختلافهما بالحصول بالنظر والحدس من لوازم التشخص المرتب على وجوده للعاقل
واما من تلقاء الحقيقة بان يكون الحاصل بالنظر حقيقة مستدعية للحصول به
وهو ايضا باطل لان حصول كل شخص من العلم كما يمكن بالنظر يمكن بالحدس
والشخص الواحد لا يمكن ان يندرج تحت حقيقتين متغائرتين مختلفتين او
يوجد في احدهما الا لازم حقيقة اخرى ولما كان هذا البحث من المحشي الزاما على
الشارح فلا يرد عليه ان جواز توارد العلل على معلول واحد محال وباطل كما
فكيف بما يبتني عليه وايضا يجوز ان يمتنع لبعض الامزجة بخصوصها حصول القدسية
فتدبر واما المعلومات فهي مختلف الحقائق فلها حصول ذهني في انفسها الا
فيجوز اختلافها بحسب خصوص حقائقها كالماهية المركبة من الجنس والفصل فانها
بخصوص حقيقتها لا يمكن مطلق حصولها بالكنه الا بواسطة مبادئها فيكون فرد

من مطلق حصوله مرتبا في النظر البتة بخلاف البسيط فانه اما ممتنع
التصور كالواجب لذاته او يكون حصول كنهه بلا واسطة البتة **قوله** وهو
لا يختلف آه تفصيله ان منشأ النظرية والبداهة على التعريف الاول حصول
العلم بنفسه لا بالقياس الى العالم فلا يختلف بالتوقف وعدمه باختلاف حال
العالم اي التحصيل فيتوجه عليه الاشكال المذكور ويحتاج الى الدفع بخلاف
حاله على هذا التعريف المعتبر فيه حال العالم اي التحصيل فالتوقف وعدمه فيه
بالقياس الى الغير فيلاحظ فيه خصوص حاله فلا يرد عليه الاشكال اذ يجوز
ان يتوقف تحصيل العلم الجزئي على النظر لفاقد القوة القدسية حين
كان هو فاقدا ولا يتوقف عليه لغيره فاندفع ما قيل ان كلمات الناظرين
اتفقت على انه لا فرق بين التوقف والاحتياج في المعنى حتى يوجب كون الامر
في الثاني اهون منه في الاول ووجه الدفع ان بناء الكلام ليس على الفرق بين التوقف
والاحتياج بل على اخذ التحصيل والحصول وانت خبير بان العلم الجزئي يمتنع حصوله
للشخصين وايضا امكان حصول تلك القوة لجميع العقلاء كما هو المسلم عند الشارح
ينافي التوقف على النظر مطلقا سواء كان اعتبر فيه الحصول او التحصيل فلا فرق
بين التعريفين الا ان يراد بالفاقد وغير الفاقد شخص واحد بحسب الزمانين
ويؤخذ الفاقد بشرط الفقدان كما في المشر وطة بشرط الوصف كما نقل عن الشّ لا في زمان
الوصف الا اذا كان الوصف لازما بالنظر الى هويته بعض الاشخاص فيمتنع حصول تلك القوة له وان امكن
بالنظر الى ماهيته من حيث هي فتدبر **قوله** فيجوز ان يكون آه انت تعلم بما فيه كتمام انفا هو

هو ان العلم الجزئي يمتنع حصوله للشخصين فضلا عن اختلاف حاله بالقياس
اليهما فتدبر ولو جعل البداهة والنظرية من صفات المعلوم فالامر على
هذا التعريف اهون بلا ريب قوله باعتبار العالمين او باعتبار عالم واحد
بحسب الوقتين كما يدل عليه عبارة الشارح حيث قال باختلاف الاشخاص
والاوقات ولم يعتبره المحشي امالان الاعراض المماثلة القائمة بموضوع واحد
مختلفة بحسب التشخص باختلاف الازمنة فلا يكون واحدا بالشخص واما
لان ذلك العالم بمنزلة العالمين بحسب اختلاف الحالتين فتامل قوله اي الحصول
للعالم الخ حاصله ان وجود العلم وجود رابطي فالتوقف على النظر وعدمه في ذلك
التعريف ايضا بالقياس الى الغير اعني خصوص حال العالم كما في التحصيل فالمآل واحد
فتامل قوله وجود العرض الخ اعلم ان الجمهور ذهبوا الى ان وجود العرض في نفسه
هو عين الحلول والوجود الرابطي الذي هو نسبة مخصوصة بينه وبين موضوعه
والاوصاف الانتزاعية وجودية كانت او عدمية متشاركة الاعراض في هذا
الارتباط وان لم يكن لها وجود في نفسها الا الامور العامة كالوجود والامكان ونحوها
قالوا ان مناط صدق الحمل بالعرض في الاوصاف مطلقا غير الامور العامة هو الوجود الرابطي
المسمى بالحلول والقيام وهذا الارتباط مناط وجود الصفة في ظرف الاتصاف سواء كان ذلك
الوجود بحسب حالها في نفسها كما في الاعراض او بحسب حال الموصوف بان يكون وجود الموصوف في ذلك
الظرف على حيثية زائدة بها يصح انتزاع الصفة عنه فالوجود في نفسه من لوازم صدق الحمل
في الاعراض خاصة دون غيرها وبه يمتاز مصداقها عن مصداق غيرها والاتحاد في الوجود بعض مشترك في مصداق

١٢٧

واما الامور العامة فلها خلط بحث مع موصوفاتها يعني انها لا يحاذي بها امر آخر في الموضوع زائد على وجوده في ظرف الاتصاف حتى اذا انتزعنا عنها الوجود او الامكان يبطل ذاته فلم يبق موجودا فليس لها حلول في الموضوع بخلاف نحو الزوجية والكلية والفوقية والعمى والبياض اذ لا بد فيها من حيثية تقييدية زائدة على وجود موضوعها واما الشيخ واتباعه من المحققين فقد ذهبوا الى ان وجود الاعراض في نفسها هو وجودها لموضوعاتها وليس الحلول غير ذلك الوجود في نفسه بل هو باعتبار كونه للموضوع بان يكون الموضوع واسطة في الثبوت كما حققه في موضعه **قوله** ان النظر معتبر في عنوان آه اي النظري المعتبر فيه النظر والنسبة اليه بخلاف القسم الاول اعني البديهي واما مفهومهما فاعتبر النظر في احدهما وجودا وهو تعريف القسم الثاني وفي الآخر عدما وهو تعريف القسم الاول **قوله** وخروجه عنهما جواب سؤال مقدر تقدير السوال ان النظر خارج عن حقيقتهما اما البديهي فلانه معتبر فيه عدما واما النظري فلان النظر معد لحصوله في الذهن ولا يدوم وجوده مع وجود النظري والجزء لا ينفك عن الكل في شئ من الازمنة والظروف فكيف يكون جز المفهومهما والجواب ان الخروج عن الحقيقة لا ينافي الدخول في المفهوم اذ فرق بين جزء الشئ وجزء مفهومه بناء على ان المفهوم قد يكون عرضيا للشئ الا ترى ان العمى حالة بسيطة كما صرح به المحشي ويعبر عنها بعدم البصر فالبصر والتقييد داخلان في هذا المفهوم خارجان عن حقيقتها البسيطة **قوله** التوجه نحو المجهول آه هذا التوجه مسبوق

مسبوق بتصور ما بوجه ما عرضيا كان او ذاتيا فهو ضروري بالضرورة لانه من
مبادي النظر ومقدم عليه لامتناع طلب المجهول المطلق نقل عنه التوجه الاول
قبل الحركة الاولى والتوجه الثاني قبل الحركة الثانية انتهى فهذا التوجه والتوجه الثاني
الذي هو الملاحظة للمبادي مقدمان على العلم بالحد والرسم ولهذا يظهر ان العلم
بالوجه قد يكون ضروريا وهو المقدم على الكسب وقد يكون نظريا وهو الحاصل
بالكسب كما في التعريف بالرسم وكذا العلم بالكنه قد يكون بديهيا كعلم الجزئيات
بالنوع بسيطا كان او مركبا حاصلا في الذهن بصورته الاجمالية كمفهوم الانسان
اذا جعل مرآة لملاحظتها واما العلم بالحد فلا يكون الا كسبيا واما العلم بكنه الشيء
والعلم بوجه الشيء فهما بديهيان بالضرورة وهذا هو الضابطة فاحفظها **قوله**
نحو المعلوم المخزون الخ استدل على تحقق الخزانة للنفس الناطقة بالفرق بين الذهول
والنسيان في المعقولات كما استدل على تحققها للحس المشترك والوهم بالفرق بينهما
في الصور الحسية والمعاني الجزئية وليس النسيان في الصور العقلية بزوالها
عن الخزانة على قياس سائر الخزائن لانه محال عندهم بل بزوال علاقة الاضافة
التي بينها وبين النفس بان تفيض تلك الصورة عليها متى شاءت استحضارها
فللنفس عند وجود تلك العلاقة يمكن استحضارها من غير تجشم كسب جديد
وعند زوالها تفتقر الى كسب جديد وافاضة جديدة ومن ههنا ظهر ان
النسيان في المعقولات لا يعرض الا للنظريات فتامل **قوله** وههنا اشكال الخ اصله
لزوم ارتسام الكواذب في المبادي العالية التي هي لوامع ونفس الامر بدليل عروض

التنبيه والذى هو الحق فى الكواذب المعقولات تسامحا فى صورتها او هو محال والاولى
صدق الكواذب لكونها مطابقة للواقع على هذا التقدير قال بعض الفضلاء
الصواب ان يقال العقل الفعال خزانة للعلوم دون الظنون والكواذب فى صورة حفظ
التصور يتصور تصور الكواذب بوصف التصديق بتصوير ذلك التصديق
ويرده المحشى فى حاشيته على شرح الرسالة حيث يلزم مما ذكره ان يكون الفعال
خزانة للغير ومع العلم لما يصدق هو عليه وليس كذلك الكلام انها يصدق عليه
ذلك المفهوم اى الصورة الحاصلة فى النفس لا المفهوم قوله اى الحفظ على سبيل
التصور اه اراد بهذا التفسير دفع ما يرد على ظاهر كلامه حيث قال فى الرسالة
المغربية ليس معنى المطابقة واما ارتسام الكواذب فى مبادى العالية فلا يقتضى
تحققها فى نفس الامر لانها ليست صورا ادراكية لتلك المبادى بل تحرزتها على نحو
صور الحسية فى الخيال والمعانى الجزئية فى الحافظة مع ان الخيال والحافظة ليستا
مدركتين لها لان حال المبادى مع الكواذب الحفظ فقط ومع الصوادق الحفظ و
الادراك فهذا الكلام بظاهره يدل على نفى ادراك الكواذب عنها فيرد عليه ان المبادى
العالية ذوات مجردة يتحقق هناك مقتضى الادراك اى التجرد مع ارتفاع الموانع فيمكن
ادراكها لها اذ لا معنى للادراك الا حصول الصورة عند الذات المجردة نعم لا يمكن لها التصديق
بها لبراءتها عن النقص وامتناع التصديق لا يستلزم امتناع التصور فاجاب عنه المحشى
بان مراده ليس نفى الادراك مطلقا بل على وجه الاذعان فمناطها فى اختزان الكواذب
الحفظ على سبيل التصور دون التصديق ويدل عليه قوله عقيب ذلك

اما من حيث التصديق ولو ثبت عدم علمهما من حيث التصور فيتوقف عليه

التصور اه اقول لا باس بعدم الشعور بها بالبرهان كما قال في خطبة هذا الكتاب ولم

التفت الى ما اشتهر فلحق بالاتباع قوله ولزوم عدم المطابقة او ما يدل عليه

البرهان هو ان خزائن المعلومات وعدم ما ارتسمه فيهما يحيل تعدد ما لا

في العلم عند المطابقة والا يلزم عدم مطابقة المحسوسات والوهميات لما هي في الخزائن لان

الخيال والحافظة غير مدركة عند تحقيقهم لما يرتسم فيهما تامل قوله من حيث هو

تصديق اه اقول لا نسلم عروضهما للتصديق الذي هي كيفية غير ادراكية لاختصاصهما

بالصور الذهنية ثم لما كان التصديق يستدعي حصول الصورة وهما عارضان لها

فتوهم عروضهما للتصديق ايضا هكذا قال المحشي في حاشيته على شرح الرسالة وفيه

قد عرفت ان الخزانة لا يجب ان تكون مدركة وظهر ان الذهول والنسيان لا يقتضيان

ولو سلم فلا استحالة في ادراك المبادي العالية لتصديقنا بالكواذب وحفظها لكونها

دائما وانما المحال كونها مصدقا بها تلك المبادي فتامل قوله بل في الحافظة

ويمكن المناقشة بان الحافظة خزانة لمدركات الوهم وهي المعاني الجزئية المتعلقة

بالمحسوسات كصداقة زيد وعمرو وعداوة الذئب والشاة مثلا على ما تقرر

عندهم وليست خزانة لما يدركه النفس المجردة من الامور الكلية والجزئيات المجردة

ولو يعارضها الوهم في ادراكها او يغالط بنحو من التغليط والفرق بين المغالطة

الوهمية في مدركات العقل وبين مدركات الوهم اظهر والذهول والنسيان

قد يعرضان للقضايا الكلية الكاذبة فيلزم ارتسامها في تلك المبادي على قاعدة قد ذكرت فتامل

فان قلت قد حقق المحشي في باب التصديقات ان الوجه في علم الشيء بالوجه مرآة
لذي الوجه والمرآة من حيث هي مرآة لا يمكن ان يحكم عليها بالشيء فالمرآة ههنا هي
نفس الطبيعة والمرئي من حيث ان الافراد متحدة معها لا الافراد من حيث انها افراد
بخصوصها فالمرآة والمرئي ههنا في الحقيقة متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار
فيناقض القول لان قلت في اعتبار المحصورة كذلك عند من قصد الحكم على الطبيعة
دون الافراد بخصوصها لان المقصود بالذات في العلوم معرفة احوال الكليات
دون الجزئيات بخصوصياتها فيحصل الطبيعة مرآة ومرئية باعتبارين اما اذا كان
المقصود معرفة الحقائق بالوجود العرضية فيجب ان يكون المرآة هو الوجه والمرئي هو
تلك الحقيقة التي هي ذو الوجه فيكونان متحدين بالعرض كما اذا عرفنا الانسان بالضاحك
مثلا فلا اشكال **قوله** الاجتماع بينهما اه فيه نظر لان الصورة والشيء في العلم بالكنه
متحدان بالذات ومتغائران بالاعتبار مع ان الملاحظة وحصول صورة الشيء يتفارقان
فيه تحققا وهو الظاهر الا ان يراد باتحادهما بالذات اتحادهما في الصدق فحينئذ يكون
مصداق الصورة بعينه مصداق الشيء الذي قصد ادراكه كما في العلم بكنه الشيء اذ لم يكن
الصورة مرآة للشيء وبالاختلاف بالذات اختلافهما فيه ولو بالاعتبار كما في العلم بالكنه
وقال في الحاشية قد سبق ان التصور على انحاء الاول تصور الشيء بالكنه والثاني تصور
الشيء بالوجه والثالث تصور الشيء والرابع تصور وجه الشيء فالملتفت اليه والصورة
الحاصلة في الاول مجتمعان حقيقة ومتفرقان اعتبارا وفي الثاني بالعكس وفي الثالث
والرابع مجتمعان وليسا متفرقين البتة لا حقيقة ولا اعتبارا انتهى وفيه ان الملتفت

اليه والصورة بحسب الحقيقة كما في العلم بالكنه لا يوجب اجتماع الملاحظة
وحصول الصورة حقيقة اذا التغاير الاعتباري بينهما يمنعه لانه يوجب التمايز
في المصداق فتدبر **قوله** حركة النفس في المعقولات آه وهذا هو الفكر الذي يعد من
خواص الانسان كما ان التخيل من خواص الحيوان وهذا المعنى يعم المعنيين الاخيرين **قوله**
والثاني الحركة آه توضيحه انا اذا اردنا تحصيل مجهول مشعور به من وجه انتقل النفس منه
وتحركت في المعاني المخزونة طلبا للمبادي الى ان تجدها ثم تحرك النفس في تلك المبادي على وجه
مخصوص وينتقل منها الى المطلوب فههنا انتقالان تدريجيان يسمى مجموعهما بالفكر
فالحركة الاولى لتحصيل ما هو بمنزلة المادة وهي المبادي التي يوجد معها الفكر بالقوة
والثانية لتحصيل ما هو بمنزلة الصورة اعني الترتيب الذي يوجد معه الفكر بالفعل
وح يتم بجزئيه معا هذا هو الذي يحتاج فيه وفي جزئه الى العاصم وهو المنطق المتكفل
ببيان المواد والصورة والتميز بين الخطأ والصواب **قوله** بازائه الحدس آه جعل المحقق
الطوسي والعلامة الرازي الحدس بمعنى مجموع الانتقالين الدفعيين فيقابل الفكر
بالمعنى الثاني واختاره المحشي لانه لا يجامعه في شيء معين اصلا ولم يجعل مقابلا للمعنى
الثالث اعني الحركة الاولى كما هو المشهور لان الحدس عدم الحركة في مسافة عما من
شانه الحركة فيها فلا تقابل الحركة في المسافة الاخرى كما زعم الجمهور **قوله** تقابل الضرورة
آه فمناط الضرورة انتفاء الحركة الاولى وهو على وجهين الاول ان لا يوجد هناك
انتقال من المطالب الى المبادي اصلا فتحصل بلا واسطة المبادي وح ينتفي الحركة
الثانية ايضا وهذا كثير الوقوع والثاني ان يوجد هناك انتقال الى المبادي لا على التدريج

بل على نوع من الترتيب وهيئة عن هيئة الانتقال الثاني فهو كان هذا ايضا على حدة
الذهن المشوق بهيئة ثابتة او على هيئة التدريج فيكون ضروريا ومع انها وهي
او نوع ... لم يجعل نوعا من اقسام الضروريات قوله وقد اصطلح المتاخرون
آه ذهب المتاخرون الى ان الفكر هو الترتيب الحاصل من الحركة الثانية اللازم
لها لان حصول المطلوب من المبادي يدور عليه وجودا وعدما واما الانتقال
فهو خارج عن الفكر عندهم والحق ما ذهب اليه المحققون لان النظر والفكر
فعل صادر عن النفس لاستحصال المجهولات من المعلومات والفعل المتوسط بينهما
هو مجموع الحركتين اذ به يتوصل من المعلوم الى المجهول توصلا اختياريا للصناعة
فيه مدخل تام فهو الفكر واما الترتيب فهو لازم له بواسطة الجزء الثاني قوله
فيلزم الواسطة آه لان مناط الضرورة انتفاء الحركة الاولى وهي ههنا متحققة فلا
يكون ضروريا ومناط النظرية تحقق الترتيب اللازم للحركة الثانية وهي ههنا
منتفية فلا يكون نظريا قوله الا ان يفسر الحدس آه وهذا المعنى هو المستعمل عند
الجمهور في مقابلة الحركة الاولى مقابلة تشبه مقابلة الصاعد والهابط لانه انتقال
من المبادي الى المطالب دفعة فيقابل عكسه الذي هو الانتقال من المطالب الى المبادي
ولو كان تدريجيا وانما قال يشبه لانه لا يوجد الهبوط ههنا اذ لا حركة ولا حركة في
الحدس ولان الصعود والهبوط يكونان بالحركة الاينية وفي الحدس انتقال في
المعقولات الا ان احد الانتقالين من المعلول الى العلة فيشبه الصعود والاخر
من العلة الى المعلول فيشبه الهبوط قال في الحاشية فسر الحدس بذلك لئلا يلزم

يلزم الواسطة بين الضروري والنظري وجعل الحدس [illegible]

فيه المقابلة لئلا يفوت مقابلة الضرورة بالمعنى الثالث مع ما هو المعتبرة

بالاتفاق لكن لا يخفى انه حينئذ لا يقابل الضروريات المعنى الثالث لما هو

الحق والحل المحوي اقول يرد عليهما ان الانتقال الاول ان كان دفعيا و

الثاني تدريجيا كما هو نادر الوقوع يلزم ان يكون الشيء الواحد بديهيا و

نظريا معا الا ان يقال ان مدار النظرية على مجموع الحركتين لكن المقصود منهما

الثانية ولهذا اصطلحوا في معنى الفكر على الامرين [illegible] على حدة

وانما جعل مقابلة للحركة الاولى لان جميع اقسام الضروري

غير الحدس بالمعنى المستعمل عند الجمهور يحصل بانتفائها

ولهذا يجعل الحدس ايضا مقابلا لها بذلك النحو من المقابلة

لئلا يفوت الموافقة للغالب فتامل والحق ان الانتقال من المبادي

الى المطالب من خواص النظري اذ لا بديهية من الواسطة في العلم

لانها الفارق بينه وبين البديهي والتنبيه انما هي واسطة في

الالتفات دون تحصيل العلم فالحدسيات نظريات لان احد

الانتقالين او مجموعهما وان كان لبعض العقلاء على سبيل

الدفعة لكنه على سبيل التدريج للبعض الاخر والمعتبر في

النظري توقف مطلق حصوله على الفكر كما مر فانقلت

فان قلت يجوز ان يحصل النظري لجميع العقلاء بالحدس كما هو الممكن وح لا يترتب
مطلق حصوله على الفكر مع وجود الواسطة وهي المبادي المرتبة الحاصلة دفعة
قلت لما اعتبر في البديهي سلب التوقف كليا بحسب الحقيقة بان لا يتوقف شيء
من افراد حصوله محققا كان او مقدرا على النظر كان المعتبر في النظري الايجاب
الجزئي بحسب الحقيقة بان يتوقف شيء منها عليه ولو كان مقدرا والحصول
بالنظري يمتنع ان يحصل بغيره فكلما تحقق ذلك الحصول المقدر الممكن فلا يتحقق
الا بالنظر فحصول الافراد المحققة بالحدس كما هو المفروض لا يصادم النظرية فتامل
قوله كالمترادف للفكر اه المشهور انهما مترادفان وقيل الفكر هو الانتقال
المذكور والنظر ملاحظة المعقولات الواقعة في ضمن ذلك الانتقال فهما متغايران
بالذات واما المحشي فيقول بالتغاير الاعتباري لانهما عبارتان عن الحركة المخصوصة
الا ان ملاحظة ما فيه الحركة معتبر في النظر دون الفكر **قوله** لان الحركة يقتضي اه
توضيحه ان مقتضى الحركة ان يحصل للمتحرك في كل آن فرض من زمان الحركة مما يقع
فيه الحركة غير ما هو حاصل له في الآن السابق واللاحق والآنات المفروضة غير
متناهية فكذلك تلك الافراد فيكون له في زمان الحركة حالة متوسطة بين القوة
والفعل من المقولات التي يقع فيها الحركة ولا يكون ما دام الحركة شيء من افرادها
الآنية موجودة والا يلزم انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين او الترجيح بلا مرجح
وما يقع فيه الحركة الفكرية علوم متناهية موجودة بالفعل سيما في الحركة الثانية
فاطلاق الحركة على الفكر على سبيل التشبيه بالنظر الى تلك العلوم تحصل شيء بعد

بعد شيء على وجه التعاقب في ازمنة متعاقبة **قوله** انت خبير

الخ توضيحه ان ما يقع فيه الحركة هي صور المخزونة الحاضرة عند المدرك مرة بعد

اخرى وتلك الصور وان كانت من حيث حصولها في الخزانة امور ثابتة ولها افراد

متناهية لكنها باعتبار ملاحظتها وحضورها في المدركة مرة بعد اخرى في زمان

الفكر امور متجددة ولها افراد آنية غير متناهية بالقوة فالحركة تتحقق ههنا على

الحقيقة لا على التشبيه فان قلت تلك الصورة قد تكون جوهرا فهي بالقياس

الى محلها اعني العقل كالصورة الجسمانية بالقياس الى الهيولى في استغنائها

عن المحل بحسب حقيقتها من حيث هي هي وافتقارها اليه بحسب تشخصها وهم

اتفقوا على نفي الحركة في الجواهر فكما لا يصح حركة الهيولى في تلك الصورة لا يصح حركة

النفس في الصورة الذهنية الجوهرية ولو سلم فيبطل حصر الحركة في المقولات

الاربع قلت الصورة الجسمانية بحسب ماهيتها من حيث هي هي مقومة للهيولى

ومقيمة لوجودها وبحسب شخصيتها محصلة لشخصيتها المبهمة فلا يمكن تجدد

الصور عليها مع بقاءها بشخصها المتحصلة من تشخص تلك الصور بخلاف الصورة

العلمية لاستغناء النفس عنها في تقويم حقيقتها او تحصيل شخصيتها فيمكن ان يكون

موجودة بالفعل باقية بشخصها مع تجدد الصور العلمية القائمة بها واما الحصر فانما

هو للحركة الواقعة في الامور العينية لا مطلقا فتأمل **قوله** وكيف وفي الفكر الخ ويمكن ان

يقال لا نسلم ان في الفكر انتقالا تدريجيا الى شيء من الصور بل انتقال من صورة الى صورة

اخرى دفعة في ازمنة متعاقبة بان يحصل الصورة في الذهن دفعة ثم بعد ذلك

بزمان قليل تحصل صورة اخرى دفعة وهكذا فيشبه هذا النحو من الانتقال
بالحركة وما سبق ان ما فيه الحركة ههنا هي الصورة المخزونة الحاضرة عند المدركة
مرة بعد اخرى ففيه انا لا نسلم تجدد الحضور فيها بل كلما حضرت صورة
فهي باقية على حالها مستمرة الى ان تحضر صورة اخرى دفعة وهكذا الى ان
يجتمعان فتفكر وقد رايت في شرح جديد لمطالع الانوار اما لم يقع فيه
الحركة الفكرية حالة للنفس لم يكن لها قبل الفكر ولها افراد متجددة بين القوة و
الفعل في زمان الفكر الى ان يحصل المطلوب وعند حصولها يوجد فرد منها
بالفعل كما للجسم المتحرك من السواد الى البياض اقول لعل المراد بتلك الحالة هي
الصورة العلمية المتجددة بحسب الملاحظة كما ذكره المحشي وههنا احتمالان
اخر ان احدهما ان يراد بتلك الحالة حالة ادراكية غير الصورة العلمية
المتجددة بحيث يكون تدريجي الحصول ويترتب عليها انكشاف المطلوب انكشافا
يترقى من النقص الى الكمال يسيرا يسيرا ولما كانت تلك الصورة المخلوطة بتلك
الحالة خلطا اتحاديا بمنزلة المعدات لحصولها يتوهم وقوع الحركة فيها وثانيهما ان
يراد بها نفس الملاحظة بمعنى توجه النفس الى المعلوم الحاصل الى حصول المطلوب
لا حضور الصورة في المدركة ولا ريب في ان هذه الملاحظة كيفية للنفس ولها
في زمان الفكر فرد واحد تدريجي الحصول موجود بالفعل في تمام زمان الحركة
يصح تحليله الى افراد آنية لا يوجد شيء منها بالفعل في الفرد الزماني بمنزلة
الحدود المفروضة في الحركة القطعية والانات المفروضة في الزمان فتفكر قوله لاشتمال

هذا اما على سبيل المجاز المرسل والمجاز بالحذف فالمراد بالتعريف هو النظر

المخصوص على المباحثة قوله والجواب انه اه قال السيد السند في شرح المواقف

والحق ان التعريف بالمعاني المفردة جائز عقلا بان يكون هناك حركة واحدة من

المطلوب الى المبدأ الذي هو معنى واحد فيستلزم الانتقال الى المطالب من غير حاجة

الى قرينة الا انه لا ينضبط انضباط التعريف بالمعاني المركبة ولم يكن ايضا للصناعة

والاختيار فيه مزيد مدخل فلم يلتفت اليه وخصوا النظر بما هو المعتبر فيه

وهذا تحقيق ما نقل عن ابن سينا اقول ويمكن ان يجاب عنه بان المقصود الاعظم

بالنظر من انحاء العلوم هو العلم بالكنه اذ لا علم بالحقيقة الا العلم بكنه الشيء وهو

بديهي ثم العلم بالكنه بالحد التام وهو المركب فخصوا التعريف بالنظر بما لا بد منه في التحديد

التام واما العلم بالوجه والعلم بوجه الشيء فهو بالحقيقة علم للوجه لا للشيء الذي هو وجه له

الوجه قوله فيلزم طلب المجهول المطلق اه توضيحه ان المطلوب بالفكر وما ينتهي اليه الحركة

الاولى يجب ان يكون مغائرا للوجه المشعور به المطلوب سابقا فذلك الوجه المعلوم

غير داخل في المبادي التي ينتهي اليه الحركة الاولى ويقع فيها الترتيب في الحركة الثانية وغير

حاصل معها والا يلزم طلب المجهول المطلق فالذي ينتهي اليه الحركة الاولى قد يكون امرا

واحدا فصلا كان او خاصة فيقع به الكفاية في التعريف من غير حاجة الى انضمام ذلك الوجه

المعلوم قبل الفكر الى ذلك الامر فيكون هناك حركة واحدة من المطلب الى المبدأ لا يلزم تصوره

من غير تحقق الحركة الثانية وما يلزمها واذا لم تدخل الوجه السابق في المبادي التي هي جزء

المعرف لا يعتبر الترتيب بينه وبين المعنى المفرد ولو ضم اليه كما يستغني عنه فهو غير داخل في تعريف الحقيقة يجب

فاذا سئل عن الانسان المعلوم بالحيوان مثلا بانه اى حيوان يجاب بالناطق
وحده ولو قيل حيوان ناطق كان ذكر الحيوان مستدركا والمقصود لو كان ذلك
داخلا فى التعريف ليدخل فيه مطلقا اذ لا وجه للتخصيص فيدخل العرضى فى الحد
التام اذا كان ذلك الوجه عرضيا او يلزم اعتبار جزء واحد فيه مرتين اذا كان
جنسا بعيدا مثلا فلا يتجه ما يقال لا نسلم طلب المجهول المطلق لانه مشعور به
قبل التعريف بجزء المعرف ثم بانضمام الجزء الاخر الحاصل بالفكر اليه يحصل المعرف
التام كما اذا اردنا تعريف الانسان المعلوم بالحيوان مثلا فنحصل الناطق بالفكر
ونقيد الحيوان به ليحصل الحد التام الموصل الى المعرفة بالكنه ويحصل الترتيب
ايضا بين الوجه السابق اعنى الحيوان وبين المعنى المفرد اعنى الناطق وهكذا يمكن
بين الجنس البعيد اذا علم سابقا والفصل القريب والخاصة فتفكر **قوله** وكذا لا
ترتيب آه المراد بالترتيب ههنا تقييد احدهما بالاخر بحيث يصير الاخر محصلا له
ومتحدا معه بالذات او بالعرض والقرينة مع مفهوم المشتق ليست كذلك
وكذا الصيغة والنسبة بالقياس الى الذات **قوله** الاول انه مركب آه ذهب اهل
العربية الى ان صيغة المشتق تدل بالوضع بمادتها على الصفة وبهيئتها على
الذات المبهمة والنسبة فتلك الصيغة عندهم موضوعة لمجموع الذات والصفة
والنسبة بينهما **قوله** انه مركب من المشتق منه آه قال السيد السند فى
حاشيته على العضدى ان لفظ ضارب مثلا يدل بجوهره على الضرب وبصورته
على ذات ما تتصف به وهذا الكلام بظاهره يدل على دخول الموصوف فى مفهوم

مفهومه لكنه قال في حاشية على شرح المطالع ان مفهوم الشيء لا يعتبر في
معنى الناطق والا لكان العرض العام داخلا في الفصل ولو اعتبر في مفهوم
المشتق ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الامكان الخاص ضرورية فان
الشيء الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري فذكر
الشيء في تفسير المشتقات بيان لما يرجع اليه الضمير الذي يذكر فيه
فان قيل فحينئذ لا ينقض التعريف بالمعاني المركبة الناقصة لان المشتق
داخل في مفهومها ضرورة وكذا ثبوته للموضوع الذي نسب اليه فيكون مركبا
قلنا ليس شيء منهما محمولا على قصد تعريفه بالمشتق فلا يصلح معرفا له واجزاء
المعرف يجب ان يكون محمولات على المعرف كما يجب ان يكون المعرف من
حيث انه مجموع محمولا عليه واعترض عليه بعض الفضلاء بانه لقائل ان يقول
لم لا يجوز ان يكون المعتبر في المشتقات العرضية هو الشيء وفي الذاتيات هو
ما صدق عليه الشيء فلا يلزم شيء من المحذورين اقول الوضع في جميع المشتقات
واحد نوعي فلا يختلف فيما وضعت له الهيئة على ان الواضع غير باحث عن كون
المعنى ذاتيا او عرضيا قوله وانت تعلم ان مفهوم اه جواب عن استدلال السيد السند
على خروج الموصوف مطلقا عن مفهوم المشتق باختيار الشق الاول ولا بانه لا استحالة في
دخول العرض العام في مفهوم المشتق الذي يعبر به عن الفصل اذ هو من لوازمه لا
نفس حقيقته وباختيار الشق الثاني ثانيا بانا لا نسلم لزوم الانقلاب فان مناط الامكان
هو دخول الصفة في مفهومه ومناط الضرورة هو الموصوف وحده فالمستدل اغفل

غفل عن القيد معا ان دخول النسبة التي هي غير مستقلة بالمفهومية في حقيقة

الفصل من غير دخول المنتسبين مما لا يعقل وقيل الصواب في هذا الشق ان

يقال يلزم على هذا كون الشيء جزء لنفسه اقول مفهوم المشتق لما لم يكن حقيقة

الفصل فلا يلزم دخوله فيما يعبر به عن جزئه ولا استحالة في ذلك فتامل فتدبر

الثوب الشيء الابيض فيه انا لا نسلم ان معناه بل الثوب الشيء الذي له البياض

قوله ليس بينه وبين المشتق منه اه هذا لا يساعده قانون اللغة اذ على

هذا التقدير ليس ههنا شيء اخر بازاء الهيئة الموضوعة له بالوضع النوعي وانما

الطبيعة الصفة من حيث هي هي فهي بازاء المادة الموضوعة لها بالوضع

الخاص الشخصي فتامل قوله واذا اخذ بشرط لا شيء اي لوحظ البياض فقط

من غير ملاحظة تقومه بالموضوع وتحصيله به حتى اذا اخذ معه

الموضوع لم يكن المجموع ابيض بل شيء اخر مركب منهما فهو بهذا الاعتبار

عرض متحصل بنفسه وموجود في نفسه مغائر للموضوع ذاتا ووجودا وقائم

به وان كان وجوده في نفسه بواسطة الموضوع واسطة في الثبوت

وغير محمول عليه وعلى المجموع قوله اذا اخذ بشرط الشيء اي لوحظ تحصلا

بالموضوع بحسب مرتبة الوجود ومخلوطا به خلطا رابطيا اتحاديا في تلك

المرتبة فهو بهذا الاعتبار هو الثوب الابيض مثلا لانه متحد مع المحل وموجود

بوجوده بالعرض لا بالذات كما توهمه بعض الفضلاء اذ ليس تحصله بالموضوع

بحسب مرتبة ماهيته ولا تقوم نفس حقيقته به كتحصل الجنس بالفصل

وتقوم النوع به حتى يلزم الاتحاد بالذات **قوله** لكان حمل الابيض اه لان
الشيء الماخوذ بشرط شيء وبشرط لا شيء اخص منه اذا اخذ لا بشرط شيء
فهو محمول عليهما الا ترى ان الجسم الماخوذ لا بشرط شيء محمول على الجسم بمعنى
المادة وعلى النوع ومن المعلوم بالضرورة ان الابيض لا يحمل على البياض
القائم بالثوب لان مصداق حمل المشتق قيام المبدء قياما حقيقيا وهو
اذا كان بينه وبين ما قام به تغاير ولو بالاعتبار او غير حقيقي وهذا
اذا كان نفسه من غير تغاير ومرجعه عدم القيام بغيره وكلا قسميه في
البياض القائم بالثوب منتف اقول الفرق بينهما بالاعتبارين المذكورين
يستدعي ان يحمل الماخوذ بلا شرط على الاخوين حملا بالذات لانه ذاتي لهما
مصداقه ونفس الموضوع من حيث هو هو وما ذكر من قيام المبدأ فهو مصداق الحمل
المشتق حملا عرضيا متعارفا ولا يلزم من انتفاء احدهما انتفاء الاخر و
المعلوم بالضرورة انتفاء الثاني دون الاول فتامل **قوله** فقد اشتبه
عليه اه لان الحرارة مثلا اذا كانت قائمة بنفسها يصدق عليه الحرارة حملا
اوليا والحار حملا بالعرض لان مصداق حمل المشتق قد يكون قيام المبدأ قياما
غير حقيقي وهو الذي مرجعه عدم القيام بغيره كما مر
وههنا كذلك فيكون ما صدق عليه المبدأ والمشتق امرا واحدا لان
مفهوميهما واحد فاشتبه عليه اتحاد المصداق بالاتحاد بحسب
المفهوم مع ان الفرق بينهما لا سترة فيه فتامل **قوله** والحق ان معنى اه

١٤٣

تحقيقه ان معنى المشتق امر بسيط اجمالى يعبر عنه عند التفصيل بشيء ينسب اليه
الوصف على سبيل التقييد في التعبير دون التقييد في المقصود فهو امر مبهم بالقياس
الى ما تحته من امور محصلة له متحد معه في مرتبة متاخرة من الماهية بخلاف
المبدأ كالبياض مثلا فانه متحصل لذاته لا لمعروضاته وهذا يجري الاعتبارات
الثلثة التي هي بحسب الابهام والتحصيل في المشتق دون المبدأ كما حقق المحشي في
سائر حواشيه فهو مغاير للمبدأ بالذات وينتزعه العقل عن الموصوف بالنظر اليه
وله اختصاص بموصوفه وهو مناط الاتحاد وصحة الحمل فهو هو كما ان المبدأ اختصاصه
بمعروضه وهو مناط صحة الاشتقاق فقط فالعرض اعم من وجه من العرضي بمعنى الخارج
المحمول فهو هو لتصادقهما في الابيض مثلا فانه اذا اخذ بشرط لا شيء كان عرضا
ومحمولا بالاشتقاق واذا اخذ لا بشرط شيء كان عرضيا ومحمولا بالمواطاة وتفارقهما
في الحيوان مثلا بالنسبة الى الناطق مثلا والبياض **قوله** فالموصوف ان فيه تغليب
لان الموصوف بما هو موصوف منتزع عنه والوصف من حيث هو هو وصف والنسبة
بما هو نسبة منشأ الانتزاعه هكذا نقل عنه هذا اذا اريد بمنشأ الانتزاع ما ينتزع
الوصف عن الموصوف بالنظر اليه واما بمعنى مطابق الحكم والمحكي عنه فهو الموصوف
المخلوط بالوصف وهو امر واحد اجمالي يصح تحليله الى هذه الثلثة **قوله** وربما
يصدق آه كالموجود المطلق والممكن العام والواحد وغيره من الامور العامة المتكررة
نوعها اذ تصدق على الوجود والامكان العام والوحدة فانه موجود وممكن عام
وواحد وكذا على النسبة التي بين الوجود والماهية وبينها وبين الوجود والامكان العام فانها موجودة

قوله ليس للنفس الخ قد ثبت في الحكمة ان الافكار ليست اسبابا مولدة للنتائج حتى
يكون تلك النتائج افعالنا مولدة من افكارنا كما ذهب اليه المعتزلة بل
الافكار معدات للنفس لقبول الصور العقلية عن واهبها فليس حصول شيء
من المبادي والمطالب في الذهن حال النظر بتاثير من النفس بل بافاضة المبدأ
الفياض وانما للنفس في حال النظر انفعال متجدد هو مجموع الحركتين مع ملاحظة
تلك المعاني المفاضة من المبدأ الفياض فما هو بقدرة النفس واختيارها
في تلك الحال هي الملاحظة والعزم على تحصيل المطلوب والترتيب يوهم ان
للنفس في زمان الفكر فعلا وتاثيرا في تلك الامور المعلومة لانه فعل المرتب
ويترتب عليه اثر في الامور المعلومة وهي الهيئة العارضة لها وان كان المراد به
ههنا ملاحظة مخصوصة والملاحظة لا يوهم ذلك ولا يخفى عليك ان التقييد بالغاية
يوهم ايضا ذلك فتامل قوله تعلقها الا من حيث الكثرة الخ لان تعلقها من حيث الكثرة
لا يمكن دفعة اذ توجه النفس الى المتعدد على التفصيل في آن ممتنع قوله وبالترتيب
اي الهيئة الحاصلة من تقديم بعضها على بعض بحسب الوقوع في مرتبة وضعية
عقلا فيجوز حصولها في الآن وما ينافيه هو الحصول على وجه التعاقب قوله
لانه لو كان بالقصد الخ نقل عنه لا يخفى ان حدوث القصد آني فلو وقع بعده الحدس دون
الفكر يلزم تتالي الآنات اقول هذا مبني على اتصال الزمان والمراد بالحدس مجموع
الانتقالين الدفعيين لا المعنى المشهور لانه قد يجامع الحركة الاولى فلا يلزم تتالي
الآنين وههنا بحث آخر اذ قد يوجد عقيب القصد الانتقال من المطلوب الى المبادي

١٤٦

دفعة مع الحركة الثانية كما اعترف به المحشي في القسم الضروري الذي هو
نادر الوقوع فكذلك يجوز ان يوجد عقيبه مجموع الانتقالين الدفعيين
والجواب ان الانتقال الدفعي الى المبادي في ذلك القسم يكون قبل القصد
عند التوجه السابق الى المطلوب المشعور به اولا فحين القصد الى تحصيله كانت
المبادي حاضرة وبعده يحدث الحركة الثانية في الزمان الذي حدث القصد
في طرفه فلا يلزم المحذور وايضا يجوز ان يكون حدوث القصد وذلك
الانتقال في آن واحد ثم وجد الحركة الثانية في الزمان الذي ذلك الآن
طرفه فتدبر قوله لكونه مبدأ اخيرا آه ولك ان تمنع ذلك اذ يجوز ان يوجد
بعد القصد في آن آخر يفصل بينهما زمان قليل او في نفس الزمان الذي هو
طرفه لا على وجه التدريج بناء على ان للحدوث الزماني نحوا آخر غير ما هو على
سبيل التدريج كحدوث الحركة المتوسطة ويمكن ان يجاب عنه بان بعد القصد
لا يخلو شيء من الاجزاء المفروضة في الزمان الذي آن حدوث القصد طرفه
من الالتفات والملاحظة تقع فيها الحركة الفكرية كما يشهد به الرجوع الى
الوجدان فلا يختلف عنه وجود النظر عنه فتفكر قوله استنباطا بالبداهة فان قيل
لما كان طريق الاستنباط ان يجعل تلك القاعدة كبرى لصغرى سهلة الحصول
بان يحمل الوصف العنواني للموضوع في تلك القاعدة على موضوع المطلوب حتى
ينتج الحكم المقصود فلا معنى لكون الاستنباط بديهيا قلنا معناه ان يكون الحكم
المقصود خفيا فيجعل تلك القاعدة تنبيها عليه قال في الحاشية هذه الاحكام

جزئيات لحكم القانون والمراد بالحكم المحكوم به فمعنى الاستنباط منه اخذ اثبات
جزئيات محمول القانون لجزئيات موضوعه بالتنبيه او الدليل فالقانون لا
يكون الا قضية حملية موجبة كلية **قوله** يستلزم عدم كفاية الفطرة آه
قال في الحاشية وذلك لانه لو لم يستلزم يلزم اجتماع الكفاية وعدمها في
الفطرة المخصوصة لانه ح يكون الكفاية ثابتة للفطرة من حيث هي هي فيكون
ثابتة للفطرة المخصوصة فان ما يلزم للطبيعة يلزم للفرد ويمكن وضع قاعدة
كلية وهي ان كلما هو لازم للطبيعة لازم للفرد ثبوتيا كان او سلبيا وكلما هو
للفرد من السلوب البسيطة فهي للطبيعة المحضة لانه لو لم يكن السلب المحض
للطبيعة لكان المسلوب ثابتا لها فكان ثابتا للفرد فان كلما هو ثابت للطبيعة
من حيث هي هي فهو ثابت للفرد فيلزم اجتماع السلب والمسلوب في الفرد انتهى
لا يقال ان الامر قد يلزم للطبيعة بمعنى انها لو خليت وطبعها لكانت على ذلك الا
هذا اللازم لا يجب ان يلزم للفرد لجواز وجود المانع لانا نقول الكلام فيما كانت
الماهية بنفسها كافية في اقتضائه واللازم بالمعنى المذكور ليس كذلك لتوقفه على عدم المانع
على ان لزوم الكفاية للفطرة من حيث هي هي بهذا المعنى لا يوجب الاستغناء عن القانون
اذ عدمها في جميع الاشخاص لوجود المانع الا نادرا يوجب الاحتياج اليه لان رفع الموانع كلها
يكاد ان يكون خارجا عن طاقة البشرية **قوله** ولو سلم آه فيه اشارة الى منع كون الفطرة
عاصمة بشرط عدم اهمالها الا ترى ان الحكماء يتناقضون في افكارهم مع مبالغتهم في الرجوع الى الفطرة
حتى انهم جوزوا الخطأ في اجتهاد الانبياء مع كمال التنزيه لهم عن عوائق البشرية **قوله** والمنطق عاصم

١٤٧

فانقلت فما الفائدة فى ايراد القسم الثالث فى الفن مع عدم ترتب غاية العلم عليه

بل يجب ان لا يذكر فيه قلت يستعين به كل ذى مذهب على رايه فى فكره لانه

عاصم فى اعتقاده بحسب ذلك الراي على انه يجوز الاستعانة به لكل ناظر فى

بعض الصور كما اذا كانت مقدمة الدليل موجبة ضرورية مطلقة ويكون المقصود

اثباتها باثبات عكسها فبين صدق القضايا الثلث فى عكسها حتى يثبت العكس على

جميع المذاهب وكذا اذا كان المقصود ابطالها فتدبر قوله الظاهر انه غيرو ارد اه اي

منع اصل الاحتياج الى القانون اذ بناؤه على انحصار حصول التميز بين الخطاء والصواب

فى الفكر الجزئى من العلم بالطريق الجزئى على الوجه الجزئى وهو باطل بالضرورة اذ لا يرتاب

عاقل فى حصول التميز قوله والمنع الذى بعده اه اي بعد التنزل وان كان متوجها

لكنه غير مضر على تقدير ان يراد من الاحتياج العلاقة المصححة لدخول كلمة الفاء وهذا

المعنى متعارف بينهم ولو كان مجازيا قوله فلا يتجه اه تفريع على قوله من الفضلاء

المتصدين للاحتراز عنه لان الطريق لبدهي وان كان خفيا عند غيرهم لكن لا يخفى

عليهم مع كمال جهدهم للاحتراز عن الخطأ ومبالغتهم لرفع الموانع فى تحصيل العلوم و

طرق اكتسابها من المبادي والمراد بوقوع الخطأ منهم كثرته وشيوعه فلا يرد ان احتمال

الذهول قائم وكذا احتمال عدم الاطلاع على بعض الامور الخفية لعدم التوجه اليه

ولو كان نادرا ولسلك المنع اتساع يكفيه الاحتمال البعيد فتدبر قوله نقل عنه فى

وجه آه وهو انا لا نسلم ان وقوع الخطأ بالفعل يستلزم عدم بداهة الجميع وان سلم

فلا نسلم ان العلم اليقيني بالجزئيات لا يحصل الا من قبل الكليات الا انه يجوز ان يكون العلم

العلم بالجزئيات يقينا مع عدم الاستنباط من الكليات والجواب انه لا شك في
ان العلم بالجزئيات من قبيل الكليات اصون عن الخطأ في الفكر فقد ثبت الاحتياج
في اكتساب المطلوب الى القانون لاصونية الذهن وهذا القدر كاف في الاحتياج
فتامل ولا يخفى عليك ان كلا المعنيين يسقط بتقرير المحشي فانه اشار الى سقوط المنع
الاول بقوله فلا يتجه منع الاستلزام ثم اذا تم الاستدلال اندفع المنع الثاني ايضا
لان كثرة وقوع الخطأ او شيوعه منهم يدل على نظرية الطرق التي وقع فيها الخطأ
والعلم اليقيني بالنظري لا يحصل الا بالاستنباط من الكليات على ان الجواب لا يسقط
المنع الاول ولما كان وقوع الخطأ بالفعل في فكر جزئي موجبا لاحتمال وقوع
الخطأ في جميع الافكار وهو يوجب الاحتياج الى معرفتها على وجه الكلي فيثبت الاحتياج
الى القانون في حصول الجزم بالتمييز بين صوابها وخطائها لا بمجرد كونه اصون ولهذا اغمض
المحشي عما نقل عن الشارح وقال في وجه النظر والجواب ما ينبغي ان يقال فتذكر **قوله**
لا يلزم ان يكون ممكنا الا ترى ان عدم الواجب لذاته ممتنع بالذات مع ان عدم المعلول
الممكن لذاته محتاج اليه **قوله** ولو سلم فلا يلزم آه انت خبير بان المراد بالمنطق هو
القانون العاصم عن الخطأ في الفكر كما بينه المحققون لكنهم لم يجدوا بالاستقراء غير
هذه المسائل المخصوصة فدونوها فهذا المنع غير متوجه الا على ظاهر كلامهم
فانه يدل على اثبات الاحتياج الى هذا القانون بخصوصه فتامل **قوله** انا لا نعني
ههنا آه انت خبير بانه خلاف التحقيق لان الاحتياج والترتب مثل الزمان والعلة
المصححة لتخلل الفاء بحسب الحقيقة لا يكون الا بين المحتاج والمحتاج اليه كما سبق

تحقيقه الا ان يقال هذا مماشاة مع الشارح فالعلم الحاصل عن هذا القانون
لما كان من جزئيات العلم بالطرق الفكرية مطلقا وهو مما يترتب عليه العصمة
والتمييز بين الخطأ والصواب حقيقة يصح استعمال كلمة الفاء في العصمة و
التمييز بالقياس الى هذا القانون ولو على سبيل التجوز فعلى هذا قوله ولو على
التجوز متعلق بقوله ان يستعمل فتدبر **قوله** بالدليل والتنبيه اه اشار بذلك
الى ان الحكم الجلي لايكون من مقاصد العلم ولو ذكر فانما يذكر على سبيل المبدئية
قوله يلحق لذاته اولما يساويه اه يعني ان ما يلحق الموضوع لذاته يلحق العرض
الذاتي الاخر بواسطة المساوي اعني الموضوع وما يلحق الموضوع لما يساويه
يلحق العرض الذاتي اعني ذلك المساوي لذاته ولما عداه من العوارض
الذاتية لما يساويه ان كان ذلك المساوي غير هذا العرض الذاتي **قوله**
فانه قد يكون اه يعني ان الموضوع في المسئلة قد يكون غير موضوع العلم
ويثبت له العرض الذاتي فانتقض التعريف به وباعتبار الحيثية في التعريف
اندفع النقضان وانت خبير بان التوهم الثاني غير مندفع بمجرد اعتبار
الحيثية على تقدير الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة كما فرق بين موضوعيهما
لان محمولها على ذلك التقدير ليس عرضا ذاتيا لموضوع العلم ولا منسوبة
اليه كما سيأتي بل لموضوعها فتدبر **قوله** ومحط البحث هو المحمول اه اي
محمول كان من محمولات المسائل والمقصود منه التنبيه على ان المقصود
بالذات في العلوم معرفة احوال الاشياء لا تصورات انفسها وتعميم المحمول مبني على

عدم الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة لان جميع المحمولات اعراض
ذاتية لموضوع العلم كما سيأتي تحقيقه واما على تقدير الفرق فالغرض منه
دفع ما يورد على التعريف من ان البحث قد يقع من غير اعراضه الذاتية ووجه
الدفع ان الامر بحسب الظاهر كذلك لكن المرجع والمقصود منه بحسب الحقيقة
محمول العلم وعوارض موضوعه وبهذا اندفع التوهم الثاني ايضا على تقدير
الفرق بين موضوعهما او محمولهما من غير استعانة بالحيثية المذكورة لان
موضوعهما ليس مما يرجع البحث والبيان الى احواله فتدبر قوله فالعرض بحسب
الاصطلاح اه اعلم ان العرض قد يطلق على الخارج المحمول جوهرا كان او عرضا
وهو في اصطلاح فن البرهان وعلى الموجود في الموضوع وهو في اصطلاح
قاطيغورياس وكذا الذاتي قد يطلق على ما يلحق الشيء لذاته او لما يساويه
وهو في فن البرهان وقد يطلق على ما لا يكون خارجا عن الماهية وعلى ما
يدخل فيها وهو فن ايساغوجي وكذا الموضوع قد يراد به المثبت له وهو فن
البرهان وقد يراد به المحل المقوم للحال وهو في اصطلاح قاطيغورياس قوله واريد بشيء
ما يعم اه اعلم ان موضوع العلم الواحد قد يكون شيئا واحدا بالطبيعة جنسا كان او نوعا كالجسم الطبيعي
من حيث انه مستعد للحركة والسكون للعلم الطبيعي وكجرم الفلك من حيث انه كرة لعلم النجوم وهذه الحيثية
زائدة على عنوان الموضوع وحقيقته اى الجسم الطبيعي وجرم الفلك وقد يكون اشياء كثيرة تتخالف الحقيقة
وتتشارك في الحيثية المتضمنة التي اليها نظر الباحث او بوحدتها يعد ذلك العلم علما واحدا كموضوع العلم الالهي على
حث الباحث عن احوال الواجب والجوهر والعرض من حيث انه موجود فاذا اخذ بالنظر الى تلك الحيثية مفهوما واحدا يجعل عنوانا مشتركا بين تلك الاشياء

فيقال موضوعه الوجود بما هو موجود ولم يكن تلك الحيثية زائدة على ذلك العنوان اعني طبيعة الوجود مطلقا والعوارض الذاتية التي يبحث عنها فيه قد تكون مشتركة بين الثلثة والاثنين وقد تكون مختصة بواحد منها فيجب ان يكون المراد بالشئ في تعريف العرض الذاتي ما يعم الواحد والمتعدد والماخوذ مع حيثية زائدة تقييدية كانت او تعليلية وغير الماخوذ معها وانما قيد الحيثية بالزائدة لان التعميم انما هو بالقياس اليها دون الحيثية مطلقا اذ لا بد في موضوع كل علم من الحيثية زائدة كانت او عينية والا يلزم اختلاط العلم الاعلى بالعلم الادنى اذ في العلم الاعلى كالعلم الالهي مثلا يبحث عن الاشياء من حيث هي موجودة فلو اخذ موضوع العلم الادنى كالطبيعي مثلا شيئا مطلقا كمطلق الجسم غير ماخوذ مع حيثية اصلا بل يصير مرسلا لكان موضوعه مشتملا على جميع الحيثيات التي منها حيثية الوجود فيكون البحث عن احوال الجسم بما هو موجود بحثا عن احواله مطلقا فيختلط مسائل العلم الاعلى بمسائل العلم الادنى اعلم ان لفظ حيث موضوع للمكان ثم استعيرت لجهة الشئ واعتباره كما يقال الجسم من حيث انه جسم متحرك اي من هذه الجهة ومن هذا الاعتبار **قوله** وقد اشار اليه الشيخ اه اي الى تعميم الشئ من اعتباره مع حيثية زائدة وعدم اعتباره معها واشار بقوله من حيث هويته وطبيعته الى اعتبار الحيثية الغير الزائدة فهذه الحيثية اطلاقية وما بعدها يكون هو ما قبلها وفائدتها شرح المرتبة وبيان الاعتبار فتفكر **قوله** ومما ينبغي اه دفع اشكال مشهور في هذا المقام وهو ان الحيثية المعتبرة في الموضوع

اذا لم يكن ثم اطلاقية فلا بد ان تكون تقييدية او تعليلية مع ان الحيثية كثيرا ما

مايكون من الاعراض المبحوث عنها في ذلك العلم كما يقال موضوع العلم الالهي

الموجود من حيث انه موجود مع ان الوجود من محمولات مسائله وكذا الطبعي موضوعه

الجسم الطبيعي من حيث انه متحرك او ساكن مع ان الحركة والسكون من المبحوث عنها فيه

وكذا الطب موضوعه بدن الانسان من حيث انه يصح او يمرض مع ان الصحة والمرض

مما يبحث عنهما فيه فكيف يصح ان يكون قيدا للموضوع بان تتم العلة القابلية او علة

للحوقها بان تتم العلة الفاعلية والا يلزم تقدمها على نفسها ضرورة تقدم العلة على

المعلول ومن هٰهنا قيل انها بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها او اجيب بان حيثية

الوجود لا يبحث عنها في الالهي اذ لا معنى لاثباتها للموجود واما المعتبر في موضوع الطبعي

فهو استعداد الحركة والسكون لا نفسهما وكذا المعتبر في موضوع الطب امكان الصحة

والمرض وذلك الاستعداد والامكان ليس من الاعراض المطلوبة في ذلك العلم

ورد بان المعتبر فيه الاستعداد المضاف الى الحركة والسكون وكذا الامكان المضاف

الى الصحة والمرض والمضاف اليه يكون من متممات المضاف بما هو مضاف و

كالجزء منه والقيود المعتبرة في الموضوعات وما هي علة للحوق الاعراض لها مع

متمماتها التي لا يعقل الا بها يكون مفروغا عنها في العلم لا يبحث عنها فيه وقولهم

الواجب موجود مسئلة من الالهي تقصد اثباتها بالبراهين قال المحقق التفتازاني

ان الموضوع لما كان عبارة عما يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على

معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها اي بلاحظها في جميع

المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى ان لحوق العوارض الذاتية للموضوع يكون
بواسطة هذه الحيثية البتة وحاصله ما حققه المحشي انها علة للبحث
او قيد للموضوع في نظر الباحث لا في نفس الامر فلا اشكال **قوله** لا حاجة
الى تميز المسئلة لان الحيثية التي هي علة للبحث او قيد للموضوع في نظر
الباحث يكفي للتميز التام والمنقول من برهان الشفاء صريح في ذلك **قوله**
اي لا بواسطة ان يلحق آه ومما ينبغي ان يعلم ههنا ان الواسطة قد تكون علة
للحكم والتصديق كالحد الاوسط في القياس ويسمى بالواسطة في الاثبات
وقد تكون علة لثبوت العارض ولحوقه للمعروض بحسب نفس الامر وهذا
على قسمين احدهما ان يكون المعروض الحقيقي هو الواسطة فقط فهناك عارض واحد
لا تعدد فيه اصلا وله عروض واحد بالحقيقة للواسطة وبالعرض لذي
الواسطة ويسمى بالواسطة في العروض وثانيهما ان يكون المعروض حقيقة هو
ذو الواسطة واما الواسطة فقد يكون سفيرا محضا وعلة بحتا بان لا يثبت
العارض لها بحسب الحقيقة فهناك ايضا عارض واحد له عروض واحد كالنقطة
العارضة للخط بواسطة التناهي وقد يكون هي ايضا معروضا حقيقيا لذي
الواسطة فان كانت ذاتية لذي الواسطة بان يكون جنسا او فصلا له فهناك ايض عارض
واحد لهما بحسب الحقيقة لاتحادهما ذاتا ووجودا كالاعراض القائمة بالماهية بواسطة الجنس
او الفصل والا فهناك ايض عارض واحد بالطبيعة له عروضا مختلفان بالشخص كثبوت الوجود
للمعلول بواسطة الفاعل وهذا القسم الثاني بكلا قسميه يسمى بالواسطة في الثبوت

والمعتبر في العرض الاولى نفي الواسطة في العروض وفي القسم الثاني من الواسطة
في الثبوت وهو ان يكون كل من الواسطة وذي الواسطة معروضا حقيقيا واما
ما ذهب اليه السيد السند من ان المعتبر فيه نفي الواسطة في العروض فقط فلعله
مبني على اخذ الواسطة في العروض بالمعنى الشامل للقسم الثاني من الواسطة في الثبوت والا
فليس بصواب لان العارض بواسطة الجزء الاعم ليس عرضا ذاتيا عندهم فضلا من
ان يكون اوليا وكذا العارض للامر المباين اذا لم يكن ذلك المباين واسطة في العروض
ولا سفيرا محضا قال السيد السند في حاشيته على شرح المطالع من البين ان ليست
النار ولا مماستها واسطة في عروض الحرارة للماء وان كانت واسطة في ثبوتها له والمعتبر
في الثاني تحقق احدهما بشرط التساوي قوله او للامر المباين آه ومثلوا له بعروض البياض للجسم بتوسط
السطح وامثال الحرارة العارضة للماء بواسطة النار فقد قال السيد السند الحرارة عارضة للجسم
العنصري فيكون عروضها للماء والنار بواسطة الجزء الاعم واما ان الصورة النارية تقتضي الحرارة في
جسمها دون الصورة المائية فلا يقتضي المقصود لانها واسطة في الثبوت ومن ههنا يتضح جواز
كون الواسطة في الثبوت اخص من العارض والمعروض فتامل قوله على الوجه الذي سبق آه
اي يكون الاعم او الاخص واسطة في العروض او من القسم الثاني للواسطة في الثبوت
قوله الا العارض الاعم آه فان كل واحد من الجنس والفصل عرض اولي للاخر لانتفاء
الواسطة المذكورة بينهما وكذا المعقولات الثانوية العارضة للمعقولات الاولية
بشرط وجودها الذهني كالكلية والجنسية ونحوها اولا بشرطه كالامور العامة قوله ولا يتجاوز
الى الافراد آه كالجنسية والنوعية والفصلية وغيرها التي ينعقد منها القضايا الطبيعية والمراد بالافراد ما يصدق عليه الكلي

١٥٨

كليا كان او جزئيا ذهنيا او خارجيا والمراد بالقضايا المتعارفة المحصورات حقيقية
كانت او خارجية او ذهنية كالمسائل المنطقية نحو كل جنس ذاتي وكل خاصة عارضة
وكل حد تام موصل الى التصور بالكنه وكل رسم موصل الى التصور بالوجه فتامل

قوله فيكون مساويا الخ اعلم ان العرض الاولي يحتمل ان يكون من لوازم الماهية مطلقا
او في الخارج او في الذهن فيكون مساويا البتة لامتناع الانفكاك بينهما اذ لا واسطة
ههنا اصلا ويحتمل ان يكون مستندة الى علة خارجية هي سفيرة محضة فيجوز ان يكون
مساويا للمعروض والعلة يجوز ان تكون ايضا كذلك كثبوت الضاحك للانسان
بواسطة التعجب او يجوز ان يكون العلة عامة كعروض للجسم المتناهي بواسطة التناهي
والانقطاع كما قيل وان يكون اعم مطلقا لعموم العلة كطلق الزوجية للاربعة بواسطة
الانقسام الى المتساويين او من وجه لعلة كذلك كالنقطة للخط بواسطة التناهي في
الوضع او اخص كذلك كالناطق للحيوان او الخط للسطح وكالصورة النوعية للجسم
الطبعي بواسطة الاستعداد الخاص وهذه العوارض يجوز ان تكون مفارقة عند عدم
اسبابها واما العارض لما يساويه لما كان عرضا اوليا للمساوي فيحتمل الوجوه المذكورة
بالقياس اليه وبالجملة ان المنافي لكونه عرضا ذاتيا عروضه لاجل الاعم داخلا كان او
خارجا مطلقا او من وجه او للاخص كذلك او للمباين بالنحوين المذكورين سابقا **قوله**
لجواز ان لا يكون الخ اي يكون الواسطة في الثبوت منتفية بكلا القسمين كما في لوازم
الماهية وان تحققت فاما ان يكون من القسم الاول منهما فيصح كونها مساوية او اعم
مطلقا او من وجه صدقا او تحققا او اخص كذلك كما في الاعراض الاولية او يكون من

من القسم الثاني منها فلا يكون غير المساوية والا لم يكن عرضا ذاتيا لما عرفت في

العارض لما يساويه يجوز كونها من القسم الثاني كما يجوز كونها واسطة في العروض

فيصح تعميم الواسطة في الثبوت بحيث يعم القسمين نفيا كما في بعض الاعراض الاولية

واثباتا بالنظر الى جواز كونها غير مساوية كما في بعض الاخر منها او مساوية باحد

الوجهين المذكورين كما في العوارض لما يساويه فتوهم كونها اعم او اخص لاحد

الوجهين المذكورين في صورة المحقق من ظاهر عبارة المحشي شيء مدفوع بما

تقرر سابقا فتامل **قوله** مفهوما ما فقط آه اي من حيث هو هو لان النسب المذكورة

انما تعتبر في الكليات بحسب مفهوماتها لا بشرط شيء صدقا او تحققا ولا شك

ان مفهوم المتعجب لا بشرط شيء ليس ضاحكا وكذا مفهوم المدرك ليس متعجبا **قوله**

فكانه اراد آه جواب سوال مقدر وهو ان يقال ان الشارح المحقق قال في الحاشية

القديمة ان اتصاف الافراد مستلزم لاتصاف الحقيقة لا بشرط شيء بل اتصافها

عين اتصافها ثم لا يصدق على المفهوم المقيد بالاطلاق فلا نسلم ان مفهوم

المدرك ليس متعجب وان مفهوم المتعجب ليس بضاحك فان كل مفهوم يصدق على

فرد شيء يصدق على مفهوم لا بشرط شيء لاتحاده معه وحاصل الجواب ان المراد

بالمفهوم الذاتي او اراد بالصدق ما يشمل الصدق بالعرض والحمل بالعرض لا

يستدعي ان يكون مفهوم الموضوع معروضا حقيقيا فتامل **قوله** والتحقيق ان الامر

آه توضيحه ان المساوي قد يؤخذ نفس مفهوم من حيث هو هو فهو عرض ذاتي ويجوز

ان يكون من القسم الاول للواسطة في الثبوت لعارض اخر كمفهوم المتعجب للضاحك

١٥٨

في ثبوته للانسان وقد يؤخذ من حيث اتحاده مع طبيعة المعروض ولو بالعرض
فهو معروض للعوارض الذاتية الاخر لتلك الطبيعة ويجوز ان يكون من
القسم الثاني للواسطة في الثبوت كالانسان المتعجب لثبوت الضاحك للانسان
من حيث هو هو فافهم **قوله** متعلق بتفسير الموضوع آه انما قدم هذا الاحتمال
لانه الظاهر بقرينة قوله فيما بعد واما تعريف المتاخرين بعد ذكر تعريف
الشيخ لموضوع الصناعة فالمراد بالمتاخرين الفضلاء بعد زمان الشيخ والفارابي
لا المتاخرين من الحكماء **قوله** حيث زعموا آه منهم من عرف العرض الذاتي
بهذا التعريف وزعم ان العارض للجزء الاعم من الاعراض الاولية اعتبروا فيها نفي
الواسطة في العروض لا نفي الواسطة في الثبوت وذلك الجزء يكون من القسم الثاني
لها كالجزء المساوي والمعتبر فيما يقابلها اعني العارض لما يباينه ويكون المساوي
خارجا عنه وان يكون واسطة في العروض فالعرض الغريب عندهم ما يلحق الشيء
للخارج الاعم او الاخص او المباين بان يكون هذه الامور واسطة في العروض
ومنهم من زاد في التعريف قوله او لجزئه حيث قال العرض الذاتي ما يلحق
الشيء لما هو هو او لجزئه او الخارج المساوي له ولعل المحشي اراد بقوله واشار الخ
بعضهم هذا البعض فانه فهم من توهم ان هذا التعريف مختار القدماء والمتاخرين
فعرفوا العرض الذاتي بما يلحق الشيء لذاته او لما يساويه او لجزئه فما جعله الشارح مذهب
المتاخرين انما هو مذهب المتقدمين فما هو الاخبط وذلك لان قوله على ما ذكره
المتاخرون متعلق بتفسير الموضوع ولو سلمنا تعلقه بالتعريف العرض الذاتي فاراد

بالمتاخرين جمهورهم واشار اليه السيد في بعضهم حيث ذهبوا الى ان العارض

للجزء الاعم عرض ذاتي ومراد في التعريف قيد اخر هو قوله او لجزئه فتامل **قوله**

لتعين وصف هذا التفسير اي تفسير العرض الذاتي بما يلحق الشيء لذاته او لما يساويه

قوله بان يجعل اه اي يجعل جزء موضوع العلم موضوع المسئلة كما يقال في

العلم الطبعي الصورة تفسد وتتبدل بالاخرى والظاهر ان موضوع هذه

المسئلة الصورة النوعية الكائنة او الفاسدة التي هي جزء نوع موضوع العلم

اي الجسم العنصري ومحمولها عرضه الذاتي لكنه قال في الحاشية موضوع

المسئلة ههنا جزء موضوع العلم ومحمولها اي الكون والفساد عرض ذاتي لنوع

موضوع العلم فانه يلحق الجسم العنصري البسيط بواسطة الهيولى العنصرية المساوية

له تحققا انتهى وفيه ان الصورة النوعية ليست جزء من الجسم الطبعي المطلق بل هي من

لواحقه الا ان يراد بالصورة الصورة الجسمية ويلحقها الكون والفساد بواسطة

النوعية كما يلحق الجسم الطبعي او يقال ان الموضوع ليس هو الجسم المطلق بل من حيث

هو ذو الطبيعة اي الصورة النوعية فيكون الصورة النوعية جزءا وقيدا له

ولو كان في نظر الباحث فتدبر ويمكن ان يقال ان موضوع هذه المسئلة

الصورة النوعية التي هي من الاعراض الذاتية للجسم الطبعي وكونها اخص منه

لا ينافي في كونها عرضا ذاتيا لما عرفت فلا يكون خارجا من الاقسام التي عدها

الشارح قال الشيخ اللواحق الذاتية قد تكون صورا كقولهم كل جسم طبعي فيه

مبدأ الميل فمبدأ الميل للصورة والصورة الجسمية وان كان جزء ومقوما للجسم

١٥٩

لكن الصورة النوعية التي يكون بعض لحوق الجسم الطبيعي المطلق وصور المركبات يكون لاحقا

لها لذاتها التي هي في نفسها اجسام فتأمل قوله وبواسطة امر مساو او اعم او اخص منه

كون الواسطة في العروض او القسم الثاني من الواسطة في الثبوت لا بد اذا كان من

القسم الاول بان يكون سببا محضا لكون العارض بواسطته عرضا اوليا للموضوع

فلا يحتاج الى الشرط المذكور وشرطه ان لا يتجاوز اي لا يكون ذلك الامر الاعم

من موضوع العلم فيجوز ان يكون مساويا له او اخص منه وان كان اعم من نوعه

فعلى تقدير ان يكون اخص منه وان كان العارض بواسطته عرضا غريبا لموضوع

العلم لكن البحث عنه في الحقيقة يرجع الى البحث عن العرض الذاتي كما في مباحث

العوارض لاجل الاخص بناء على الفرق بين محمول العلم ومحمول المسألة ولهذا لم

يشترط مساواته لموضوع العلم بل اكتفى بنفي العموم عنه فتأمل قوله ولا حاجة اليه

يمكن ان يقال انما جوزوا البحث عن العارض لاجل الاخص لان البحث عنه لا يخرج

من موضوع العلم والمدار على ان لا يخرج البحث عنه او عن عوارضه المنسوبة اليه

واما العارض لاجل الاعم فلما كان من عوارض الاعم المتناولة له ولغيره فالبحث

عنه يخرج عن احوال الموضوع فيحتاج الى ذلك الشرط والجواب انه لا فرق بينهما

في الغرابة فيجوز البحث عن احدهما دون الاخر ثم الاولى ان يقال البحث عن العارض

لاجل الاعم انما يخرج عن الموضوع اذا جعل موضوع المسألة ذلك الاعم واما اذا

جعل موضوعها نفس موضوع العلم او نوعه او عرضه الذاتي او نوعه ومحمولها

ذلك العارض للاعم فلا نسلم خروج البحث عنه والبحث عن العارض لاجل الاخص

١٦٠

يوجب اختصاص مسائل العلم الاعلى بالبحث عن الموضوع عن تلك الاعم والعلم الاعلى
الذي هو موضوع اخص منه فهو انفصال حقيقة مع تجويز البحث عن العرض
الغريب لا محالة فلعله لما قال المحشي حيث زعم ان تخصيص
الشيخ على تعريف المسائل بالقضايا التي محمولاتها عوارض ذاتية لهذا الموضوع
او لانواعه او لعوارضه ينافي ذكره الاحوال المنسوبة وذكر العوارض الذاتية
بعد بيانها لا تخلو عن اشارة الى ان العوارض الغريبة التي تختص بالانواع وينسب اليها يمكن ان
الاحوال المنسوبة تكون مبحوثا عنها في العلوم وحاصل الرد انهم اتفقوا على ان
العارض لاجل الاخص عرض غريب والعرض الغريب لا ينسب الى الموضوع بحسب
الحقيقة ولا يبحث عنه في العلوم فالمراد بالاحوال المنسوبة هي الاعراض الذاتية
التي ذكرت بعدها للبيان والمراد بالعوارض الذاتية في تعريف المسائل
العوارض الشاملة لافراد موضوعها اعني موضوعات المسائل على الاطلاق
لا العوارض المنسوبة الى الموضوع على الاطلاق او على سبيل التقابل والا لم يصح
الترديد في قوله عوارض ذاتية لهذا الموضوع او لانواعه فانها عوارض ذاتية
لهذا الموضوع بالمعنى الاعم كيف وقد قال تلميذه في التحصيل لو كان الاعراض
الغريبة يبحث عنها في العلوم لكان يدخل في كل علم علم آخر الى آخر ما قال وايضا
قال الشيخ في برهان الشفاء الاعراض الغريبة لا تجعل مطلوبات في المسائل
الصنائع البرهانية كما سينقله المحشي فان قلت لا ريب في تحقق البحث في العلوم
من العوارض اللاحقة لاجل الاخص قلت سيجيء الجواب الحق من المحشي في تحقيقه

١٦١

قوله حاصله ان اه اى حاصل كلام الشارح فى التفصى عن لزوم البحث عن العوارض

الغريبة بعد الاغماض عن تجويز البحث عنها او ارتكاب المسامحة فى تعريف الموضوع

التفرقة بين محمولات المسائل ومحمولات العلم فالبحث بحسب ظاهر الحال وان كان عن

الاعراض الغريبة التى هى محمولات المسائل على تقدير عروضها لمحمول

العلم لكن بحسب الحقيقة يبحث عن محمول العلم الذى هو عرض ذاتى لموضوعه اعنى

المفهوم المردد بين تلك المحمولات المتقابلة وحاصل اعتراض المحشى ان ذلك المفهوم

المردد امر انتزاعى يحصل بتعمل العقل واعتباره وان كانت تلك المحمولات

اى محمولات المسائل امورا حقيقية والمبحوث عنها فى العلوم احوال حقيقية متحققة

فى انفسها بلا مدخل لاعتبار كما لا يخفى على المتدرب وايضا يلزم كون محمولات المسائل

غير مقصودة بل هو خلاف ما يحكم به الضرورة ويبطله ما قال فى برهان الشفاء

ان الاعراض الغريبة لا تجعل مطلوبات فى المسائل **قوله** نفس الطبيعة من حيث هى

هى اه اى مع قطع النظر عن الخلط والتعرية والعموم والخصوص اعنى مطلق الشىء فالطبيعة

بهذا الاعتبار مشتملة على جميع مراتبها ومتحدة بها فالعرض الذاتى اللاحق لها بحيثية

كالعموم وان كان عرضا غريبا لها اذا لحقها بحيثية الاخرى كالخصوص او بالعكس

لكنه عرض ذاتى لها من حيث هى هى لاتحادها مع جميعها بالذات او بالعرض فلا

اشكال بتلك المحمولات لانها عرض ذاتى لها من حيث هى هى **قوله** فالعارض

للاعم اخص اه تفصيله ان الاخص اذا اعتبر من حيث انه نفس طبيعة الاعم المتحصلة

بنحو خصوصيته وطبيعة التقييد المعتبر فيه مع قطع النظر عن تعينه وخصوصيته

فهو متحد مع العام من حيث هو هو ولو بالعرض فالعارض للاخص بهذا

الاعتبار عارض ذاتي لطبيعة العام من حيث هي هي ولا ضير في كون العرض

الذاتي اخص من المعروض واذا اعتبر خصوصيته لا من حيث انها خصوصية

محصلة للعام بل يلاحظ بعينه مع عزل النظر عن العام فهو بهذا الاعتبار

في هذا اللحاظ بخصوصيته منفصل عن العام وان كان مخلوطا به ايضا في نفس

الامر ومن ههنا يقال ان هذا اللحاظ بعينه ظرف الخلط والتجريد باعتبارين

فالعارض له بهذا الاعتبار عرض غريب للعام من حيث هو هو فتفكر.

قوله هذا لا يجري آه اي لا يجري هذا البيان في العارض للشيء لاجل الاعم حتى

يكون عرضا ذاتيا له باعتبار وعرضا غريبا له باعتبار آخر وذلك لان

طبيعة العام يوجد لها المبهمة الصالحة لان يحصل بكل قيد معتبر فيما

يندرج تحتها منفصلة عن الخاص في انحاء وجودها ايضا الا في مادة

تحقق الخاص بعينه اذ هناك ينسب وجودها الى ذلك الخاص بالعرض

بخلاف طبيعة الخاص بخصوصها كما عرفت فالعارض الذاتي للعام بما هو عام لم يكن عرضا

ذاتيا للخاص بما هو خاص منفصل عن العام فتفكر فانه دقيق قوله فان الاعم بوحدته المبهمة

آه فان قلت ان الطبيعة باعتبار الوحدة المبهمة هو الشيء المطلق وهذه الوحدة وحدة

عقلية فلا تكون بهذا الاعتبار موجودة في الخارج ولا متحدة مع الخاص لان

هذه الحيثية الاطلاقية يابى عنه فلهذا لا يتعدى الحكم عليها الى الافراد

قلت المراد ههنا مطلق الطبيعة المأخوذة من حيث هي هي مع عزل النظر عن العموم

والخصوص اعني موضوع المهملة فلها وحدة بالذات بحسب وحدة الطبيعة المطلقة

ولها تعدد بالذات ايضا بحسب تعدد الافراد اذ ليس لها اعتبار زائد على

اعتبار نفس الطبيعة فهو مشتمل على جميع الحيثيات كما حققه المحشي في مواضع

عديدة من حواشيه فالمراد بالوحدة المبهمة ههنا اعتبار مطلق الطبيعة ولو ا

نزلنا عنه وبرا منهما الطبيعة المطلقة التي هي كلي طبعي فنقول هي من حيث

الوحدة المبهمة صالحة لان تحصل بكل خصوصية من جزئياتها معروضة للاطلاق

والعموم والكلية وتحو في لحاظ العقل ووجودها في الخارج وجود

الهي قبل الكثرة قبلية بالذات نعم مع وصف العموم ليس موجودا في الخارج قال

المحقق في حاشية الحاشية على شرح المواقف العموم في اعتبار العموم ليس قيدا لما تحقق

في كل خصوصية نفس العام لا مع وصف العموم تحقيقه ان الانسانية مثلا يمكن

ان يلاحظ بشرط الشيء فيعرض لها الجزئية وان يلاحظ لا بشرط الشيء فيعرض لها

الكلية ويكون كليا طبعيا فيصح ان

يقال ان الطبيعة الانسانية بوحدتها المبهمة المتحصلة بخصوصية ما موجودة

في الخارج بوجود الهي مشترك بين وجودات افرادها وصورها العقلية متصفة

بالكلية وهذا النحو من الوجود الالهي لا ينتفي بانتفاء فرد بل بانتفاء جميع الافراد وتحقق

بتحقق فرد ما بخلاف مطلق الطبيعة فانها واحدة بوحدة الطبيعة المطلقة فلها وجود

الهي قبل الكثرة وهي ايضا متعددة بالذات بتعدد الافراد فلها وجود طبعي ايضا

مع الكثرة وتحقق بفرد ما وينتفي بانتفاء فرد فتامل قوله فهو ليس عارضا الا مراخص اه

الاخص آه بل هو عارض لحقيقة الموضوع من حيث الانطباق على بعض الجزئيات

وهذا ايضا لا يجري في العارض لاجل الاعم وهو ظاهر فان الاعم ليس من جزئيات

الاخص حتى يكون العارض للامر الاعم عارضا للامر الاخص من حيث انطباقه على

الجزئيات كلا او بعضا ففي هذا الجواب تؤخذ طبيعة الموضوع بحيث يصح ان

يكون موضوعا للمحصورة كما في الجواب الاول تؤخذ بحيث يصلح لان يكون موضوعا

للمهملة القضيته ما ثبت لموضوع الطبيعة كما ذكرنا فتامل قوله ان الاشكال آه

سواء كان عارضا لذاته كالحركة والسكون او لاجل امر اخص كامتناع الخرق والالتيام

العارض للجسم الطبعي لاجل الفلك هذا ما ذكره السيد السند والمصنف في شرح

الرسالة بناء على توهم ان مورد الاشكال هو العارض الاخص مطلقا ومنشأ التوهم

ذكر المحمولات التي هي اخص من موضوع العلم في بيان مورد الاشكال وهي قد

تكون عارضة لذاته كما في قولهم الفلك متحرك دائما والارض ساكنة دائما

وهما من الاعراض الاولية للجسم الطبعي وقد تكون عارضة له لاجل الانواع كامتناع

الخرق والالتيام قوله محصل الجواب ان الاشكال آه يعني ان مورد الاشكال العارض لاجل

الاخص بخصوصه وانما عمم الشمول في تعريف العارض الذاتي الاخص لا لادخال

العارض للامر الاخص ايضا فانه عرض غريب على ما صرح به الشيخ وغيره قوله لما

قد عرفت آه حاصل الجواب ان العارض لاجل الاخص عرض ذاتي باعتبار وعرض

غريب باعتبار اخر والبحث عنه انما هو باعتبار انه عرض ذاتي لا مطلقا قوله

لان اختلاف اللوازم آه تحقيقه ان اللوازم المخصوصة اختلاف فهايدل على

اختلاف الملزومات بالشخص واختلاف اللوازم الكلية يدل على اختلاف ملزوماتها بالطبائع الكلية نوعية كانت اوجنسية واما مثل السواد اللازم للحبشي والصفرة للرومي وهما صنفان للانسان فهو لازم للمزاج الصنفي وذلك في كل منهما مخالف بالماهية وبالجملة كل لازم كلي فهو مستند الى مبدأ كلي وهو مخالف بالماهية لمبدأ اللازم الآخر كذلك فالافراد مختلفة بالنوع لاختلاف انواع الفردية وكذا الازواج لاختلاف انواع الزوجية وكذلك المنحني تحته انواع مختلفة باختلاف الانحنا انواعا واما المستقيم فهو نوع واحد لعدم الاختلاف في الاستقامة فتامل **قوله** عن القسم الذي آه اي يكون شاملة لجميع الافراد على الانفراد لامع المقابل ومن حيث الترديد قال في الحاشية فيه اشارة الى ان الخاصة الشاملة هي الخاصة وغير الشاملة في الحقيقة خاصة للاخص كما ان اللازم الاعم لازم للاعم انتهى وفيه ان الامر كذلك اذا كان الاخص واسطة في العروض والقسم الثاني من الواسطة في الثبوت اما اذا كان سفيرا محضا لثبوتها لبعض افراد الماهية فلا نم انها خاصة للاخص لانه ليس معروضا لها بل المعروض في الحقيقة ماهية ذلك البعض الا ان يقال المعروض تلك الماهية من حيث انطباقها على بعض الافراد وهي على هذه الحيثية اخص منها باعتبار نفسها من حيث هي هي ويمكن ان يقال المراد بما الخصوصية والاختصاص بالعروض على الاطلاق ان يكون العارض مما يكفي طبيعة المعروض بما هي هي لعروضه لها من غير ان يتوقف على اعتبار خصوصية نوعية بعينها

وان كان اخص كالحركة والسكون فان كلا منهما ممكنة الثبوت لجميع افراد طبيعة

الجنس من حيث استعداد والذاتي وان لم يتصف بها ذلك الجميع بالفعل ولعل

هذا هو المراد بالخاصة الشاملة بتوقف ثبوتها على اعتبار خصوصية متعينة في

الحقيقة خاصة بالاخص اللهم الا ان يقال انه مخالف لما سياتي من المحشي في توجيه كلام

الشارح من عدم الشامل على سبيل التقابل مطلقا سواء كان من قبيل الحركة والسكون

او الزوجية والفردية من الاعراض مسامحة فتدبر **قوله** والاستشهاد انما يتم

الخ وذلك لانه ان اريد بالعرض الاولي ما يلحق الشئ لذاته فلا يتوهم من كلام الشيخ

ان العارض لاجل الاخص عرضي اولي للجنس لا بانفراده ولا مع انضمام المقابل معه

بل المفهوم المردد ايضا ليس بعرضي اولي لانه انما يعرض الجنس بواسطة مفهوم مردد

آخر بواسطة في العروض او القسم الثاني من الواسطة في الثبوت كلحوق المفهوم المردد

بين الضاحك وغيره بواسطة عروض المفهوم المردد بين الناطق وغيره فلا يتم الاستشهاد

للمعترض ولا للشارح المجيب حيث قال تصحيحه يدل على ان العرض الذاتي بالحقيقة

هو المفهوم المردد وايضا لا يلزم من نفي الاولية عن تلك العوارض بالنسبة الى ذلك

الجنس نفي كونها عوارض ذاتية بالمعنى الاعم منها فلا يفيد

المجيب لجواز ان يكون اعراضا ذاتية له وان لم يكن اولية

له ولا يلزم اثباتها ايضا بذلك المعنى فلا يفيد المعترض فالمراد بالاولية

مطلق الاعراض الذاتية حتى يكون معنى كلام الشيخ في زعم المعترض ان القسمة

الاولية قد يكون بفصول محصلة للجنس وقد يكون

وقد يكون بقيود مخصصة لها هي الاعراض الذاتية للقسم والمقسم بان يكون طبيعة
الجنس مع عزل النظر عن المنوعات كافية لعروضها حتى يمكن اتصاف جميع الافراد
بها بحسب الاستعداد الذاتي للجنس كالحركة والسكون فهذه القيود عوارض ذاتية
للجنس على الاطلاق من حيث استعداده الذاتي ومخصصة له بحسب العروض
بالفعل لعدم اجتماعهما فعلا وقد يكون بقيود ليست اعراضا ذاتية للجنس على
الاطلاق بالاعتبار المذكور بل مع مقابلها كالزوجية والفردية في قسمة العدد
فهي اعراض ذاتية للاقسام على الاطلاق وللمقسم من حيث القسمة فقد ظهر ان
الشيخ انما اخرجها من الشاملة على الاطلاق لا عن مطلق العوارض الذاتية وتوضيح جواب
الشارح ان قوله اما بعوارض لا يكون اولية للجنس وان كانت القسمة بها اولية صح
في انها بانفسها ليست اعراضا ذاتية لا على الاطلاق ولا على المقابل وان كانت
القسمة بها اولية اي واردة على الجنس بلا واسطة قسمة اخرى لشيء من
اقسامه اليها وهذا هو المراد بقوله من حيث القسمة اولية واما بذاتها فليست
باولية فهي مسماة بالاولية بمعنى ان القسمة عليها اولية فعدها من الاعراض
الذاتية للجنس بحسب المجاز لا بحسب الحقيقة وان كان المفهوم المردد ههنا عرضا
ذاتيا حقيقة للجوهر بواسطة المساوي اي المفهوم المردد الاخر بين المنوعات ولا يصح
حمل كلامه على ان القيود في التقسيم الاول من هذين التقسيمين اللذين هما بحسب
العوارض اعراض اولية للجنس على الاطلاق حقيقة وفي القسم الثاني على سبيل
التقابل كما توهم السائل لظهور ان كلامه مما قسم للشامل على التقابل الا ان يقول

القيود فى التقسيم الاول منهما من الاعراض الممكنة الثبوت لطبيعة الجنس على الاطلاق

من حيث استعداده الذاتى ويدل عليه القانون المنقول عن الشيخ ايضا فهى من

الاعراض الذاتية مطلقا بحسب المجاز دون الحقيقة وانما العرض الذاتى فى كلا

القسمين هو المفهوم المردد قال فى الحاشية المتعلق بقوله اذا كان المراد بالاولى

الاول المعنى الثانى اخص من العرض الذاتى ونفى الاخص لا يستلزم نفى الاعم والمعنى

الثالث اعم منه ونفى الاعم وان استلزم نفى الاخص لكنه ليس بمراد ههنا والا

لا يكون الحركة والسكون ونحوهما اعراضا ذاتية انتهى توضيحه ان المراد

بالعرض الاولى فى كلام الشيخ ينبغى ان يكون المعنى الاول حتى يتم الاستشهاد

به للسائل والمجيب اما اذا اريد به المعنى الثانى فلا يتم الاستشهاد للسائل و

هو ظاهر كما بيناه واما عدم اتمامه للمجيب فان المعنى الثانى اخص من المعنى

الاول ونفى الاخص لا يستلزم نفى الاعم وقد مر بيانه ايضا ولا يجوز ارادة المعنى

الثالث ايضا والا لا يكون مثل الحركة والسكون من الاعراض الذاتية لشئ من

انواع الجسم الطبعى لانهما محمولان على الاعم منها وهو الجسم الطبعى مطلقا وقد قال

الشيخ فى بيان المعنى الثالث وهو ان لا يكون الشئ محمولا على الاعم من الذى قيل

انه له اولا مع ان الشيخ عدهما من الاعراض الاولية لكل من الاقسام والمقسم فتدبر

قوله فى هذا الموضع اه اى فى فن البرهان لا فى العبارة المستشهد بها والا لم

يصح كما بيناه نقل عن المحشى الاولية فى فن البرهان يجئ بهذا المعنى **قوله** اى اعتبر

ذلك الجنس اه يعنى يلاحظ معه كونه لا بشرط شئ و يعتبر معه وحدته المبهمة لان الشئ

١٦٩

اذ الاعتبار نفسه مع عزل النظر عن كونه بشرط شئ او لا بشرط شئ كما في موضوع المهملة يكون العوارض الخاصة كلها عوارض اولية سواء كانت بحسب القسمة الاولية او بحسب القسمة الثانية والفرق بينهما بالاولية واللااولية للجنس انما هو بذلك الاعتبار لا بهذا الاعتبار فتامل **قوله** فان امكن آه هذا يدل على ان مثل الحركة والسكون من الاعراض الذاتية للجسم المطلق بحسب الاستعداد الذاتي وامكان ثبوتهما له فالعرض الذاتي له حقيقة امكانهما لا نفسهما سواء اخذتا مع الانفراد او مع المقابل فعدهما من الاعراض الذاتية بحسب التجوز والمسامحة وان كان المفهوم المردد بينهما عرضا اوليا بخلاف مثل الزوجية والفردية فان الحامل لامكانهما ليس طبيعة العدد من حيث اطلاقها بل خصوصيتها المتنوعة فامكانهما ليس من حقيقة الاعراض الذاتية بطبيعة العدد من حيث الاطلاق بل لانواعها وهذا هو الفرق بين مثل الحركة والسكون وبين مثل الزوجية والفردية واما انفسهما فليست من الاعراض الذاتية للجنس على الاطلاق فهما مشتركان في هذا الحكم السلبي **قوله** عد الشامل على سبيل التقابل آه هذا على سبيل الترقي على ما كان الكلام فيه وهو العارض لاجل الاخص ومماشاة مع السائل حيث كان بناء سواله على توهم ان كلامه في العارض الاخص مطلقا **قوله** سواء كان من قبيل الحركة لان كلامه يدل على ان مثل الزوجية ليس عرضا ذاتيا للجنس المطلق لا بحسب امكانها الذاتي ولا بحسب انفسها كما مر واما مثل الحركة

١٧٠

فهو من الاعراض الذاتية للجنس بحسب امكانها لطبيعة الجنس مطلقا لا بحسب
نفسها بحسب ثبوته بالفعل فكل منهما بحسب انفسهما غير شاملة بالفعل
لجميع افراد ذلك الجنس المعروض لان الفلك غير ساكن بالفعل والارض
غير متحركة بالفعل كما ان الثلاثة غير زوج بالامكان الخاص والاربعة
ليس بفرد بالامكان الخاص وكون امكان الحركة من الاعراض الذاتية
للجسم المطلق لا يوجب كونه بالفعل من الاعراض الذاتية له حقيقة الا ترى
ان الوجود بالفعل ليس عرضا ذاتيا للممكن المعدوم ازلا وابدا **قوله**
وفيه انه لو سلم فيه اشارة الى منع كون المراد بالاولى العرض الذاتي بل هو
على ظاهره اعني ما يلحق الشيء لذاته فمثل الحركة وان كان اخص يكون عرضا
اوليا للجنس حقيقة لانتفاء الواسطة على الوجهين بخلاف مثل الزوجية
ولا يلزم منه ان لا يكون من الاعراض الذاتية مطلقا للجنس بحسب الحقيقة
لان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم فلا يتم استشهاد الشارح بكلامه على ان
العرض الشامل على سبيل التقابل عرض ذاتي بحسب المجاز لا يقال لا يجوز ان
يراد المعنى الثالث المعتبر فيه نفي العروض للاعم فيجوز ان يعرض الشيء لاجل الاخص ويكون
عرضا اوليا له بحسب الحقيقة فعلى هذا ايضا لا يتم به استشهاد الشارح لانا نقول فحينئذ يصير
كلامه ممنوعا لان كلا من الحركة والسكون والزوجية والفردية يكون من الاعراض
الاولية للجنس بهذا المعنى فلا معنى لنفي الاولية عن اثباتها للحركة والسكون فتامل **قوله**
لما عرفت ان الزوجية الخ اي فيما سبق من التحقيق من ان المعتبر في موضوع العلم نفس الطبيعة

من حيث هي هي لا من حيث العموم ولا من حيث الخصوص والطبيعة من حيث
انها سارية في الافراد كلا او بعضا فما يلحق الشيء بعد النوع لم يكن ذاتيا له من حيث
الاطلاق ويكون عرضا ذاتيا له من حيث هي هي وكذا يكون عرضا ذاتيا له من
حيث السريان في بعض الافراد وغريبا له لا من هذه الحيثية **قوله** لم يتوجه
هذا الجواب آه لان السوال الاول ح لم يكن منوطا على كون تلك المحمولات بعضها
متقابلا للبعض حتى يقال ان تلك المحمولات ليس بينهما تقابل التضاد او العدم
والملكة بل على انها مع مقابلاتها شاملة لجميع افراد الموضوع وان لم يكن تلك المقابلات
محمولات لعدم تعلق الغرض العلمي بها **قوله** وتلك المحمولات آه تتمة لتفصيل
الجواب الحق يعني ان تلك المحمولات عوارض ذاتية للموضوع الماخوذ بتلك
الحيثية على جميع تلك التقادير ولا يتوقف على شمولها لجميع الافراد على كون مقابلاتها
محمولات مسائل اخرى **قوله** قال الفارابي آه هذا استشهاد على ان المعتبر
في الموضوع نفسه من حيث هو هو اعني مطلق الشيء المشتمل على جميع الحيثيات
والاعتبارات من التخصيص والتعميم ومحل الاستشهاد قوله العلم الطبعي له موضوع
يشمل على جميع الطبيعيات ونسبته الى ما تحته نسبة العلوم الكلية الى العلوم
الجزئية فتفكر **قوله** لا ينفع الشمول اي على سبيل التوزيع بان يتحقق احدهما في بعض
الافراد والاخر في البواقي بحيث لا يشذ عنهما فرد اذ التضائف بما هو تضائف
لا يفيد ذلك اذ يجوز تحققهما معا في بعض الافراد ولو بجهتين دون البعض
واما شمول بعض المتضائفين لجميع الموجودات على سبيل التوزيع كالعلية

كالعلية والمعلولية فهو لامر خارج عنهما كالوجوب والامكان لا بحسب استدعاء
طبيعة التضائف وسياتي ما هو الحق فلا بد من تحريف كلام الشيخ عن الظاهر الى
ما حمله الشارح المحقق فلا يرد ان المتبادر من قوله بل الى سلب فقط انه اعتبر
ههنا جميع اقسام التقابل غير الايجاب والسلب فتامل **قوله** وكون التقدم الخ جواب
آخر عن ايراد بعض الناظرين حيث قال ان التضائف كالضد والعدم الخاص في
هذا الحكم وكيف لا والتقدم والتاخر ونحوهما كالعلية والمعلولية بالنسبة الى الوجود
المطلق الذي هو موضوع الالهي من هذا القبيل اي الشامل لجميع افراد الموضوع مع
انهما متضائفان وتفصيل الجواب ان كونهما اعراضا ذاتية شاملة لافراد الموضوع
لا يقتضي اعتبار التضائف لان كل واحد منهما مع عدمه شامل لها مع عدم التضائف
بينهما كابوة زيد لعمرو وبنوة زيد لبكر القائمتين بزيد فهذه الابوة والبنوة مجتمعان
في زيد مع عدم التضائف بينهما وهكذا التقدم والتاخر والعلية والمعلولية
فلا مدخل في الشمول للتضائف فيكون اعتباره بلا طائل قال في حاشية الحاشية
على شرح المواقف ههنا ابوة وبنوات الابوة والبنوة المطلقان وابوة زيد لعمرو القائمة
بزيد وبنوة عمرو لزيد القائمة بعمرو وابوة زيد لعمرو وبنوة زيد لبكر القائمتان بزيد
والتضائف انما هو بين الاولين والثانيين دون الثالثين ضرورة ان احدهما
ليس مقيسا للآخر وقيد وحدة الجهة لادخال اولين دون الثالثين انتهى فمع
جواز اجتماعهما في فرد ولو بجهتين مع وجود التضائف كما في الاولين لا ينفع
اعتباره في القسمة الى الاقسام المتقابلة لحصول الشمول للافراد وشمولها للافراد

مع عدم التصادف كما في اتحاد الشيء لا لنقيضه اعتبار فافي تلك القسمة لان
الشمول قد يحصل بدونه **قوله** لان التقابل المثبت للتنافي لذاته لان التقابل المحصل
للشيء في العارضية لا يكون منع الاجتماع معه الا ذاتيا او لا فرط لنقيضه
وهو صدقه بمعنى السلب البسيط بخلاف السلب المستلزم فانه يقابل الايجاب
لذاته **قوله** لانواع المقسم وهذا يدل على ما نقل من ان المقصود من الاستشهاد
بكلام الشيخ بيان ان العوارض المختصة بانواع الموضوع التي بينها تضاد
مشهوري ليست اعراضا ذاتية للموضوع مع ان هذا الكلام صريح في
كونها من الاعراض الذاتية حيث جعل القسمة بها من القسمة بالاعراض
الذاتية فكيف يستدل بكلامه على نقيض ما هو صريح ولا يتوهم ايضا ان
كلامه هذا يدل على ان مثل الاستقامة والانحناء والزوجية والفردية
وبالجملة كلما لا يخلو الموضوع عنه وعن ضده الحقيقي او عدم الخاص من
الاعراض الذاتية للموضوع وهو خلاف ما حققه سابقا لانه انما جعل ههنا
من الاعراض الذاتية للموضوع من حيث القسمة والترديد لا باعتبار نفسها
بخلاف العوارض التي يكون القسمة بها بغير تقابل تضاد الحقيقي او عدم الملكة
اذ المفهوم المردد بينهما لم يفد الحصر والشمول فلا يكون اعراضا ذاتيا اصلا
لا من حيث القسمة ولا من حيث انفسها فتامل **قوله** ذهب المتقدمون
اه قال السيد السند في بيانه ما حاصله ان الاشياء كما يتوصل بعضها الى
بعض في الوجود الخارجي كما يتوصل بايقاد النار الى حرارة الماء كذلك يتوصل

بنفسها الى المجهولات والموصل الذي هو [illegible] يوصل بالمعلومات الى المجهولات

لا [illegible] بكل [illegible] الى مجهول [illegible] الا لمناسبة بينهما ولا يمكن

[illegible] فوجب اعتبار العوارض الكلية

التي [illegible] التي تجري عليها الاحكام المتعلقة بالايصال على وجه كلي

[illegible] الايصال بحيث يكون لذلك [illegible]

[illegible] الا [illegible] الوجود

الذهني [illegible] عن احوال تلك العوارض من حيث

[illegible] والتصورية [illegible] واما التصديقي [illegible] المنطقي يبحث

عن احوال [illegible] والوهم والعرفي [illegible] والقطعية ونقيضها

[illegible] وغيرها [illegible] انها معقولات ثانوية فهي موضوع المنطق

قوله وقد [illegible] المتاخرون [illegible] والبحث في المنطق عن نفس المعقولات

الثانوية [illegible] كما يقال الجنس كلي او ذاتي والخاصة

عرضي [illegible] فالمبحوث عنه في العلم يجب

ان يكون [illegible] بان موضوعه ما [illegible] وغيرها يرجع

موضوعات [illegible] المعقولات مطلقا وهي المعلوم التصوري

والتصديقي من حيث الايصال **قوله** وانت خبير اه هذا جواب عن شبهة [illegible]

حاصله ان تلك المحمولات يبحث عنها من حيث هي احوال المعقولات الثانوية لا من حيث هي معقولات ثانوية **قوله** المعلوم التصوري اه

تفصيله ان المعلوم التصوري والتصديقي اما ان يعتبر نفس مفهومه من حيث هو فهو بهذا الاعتبار لا يمكن اجراء الاحكام المختلفة الواردة عليها

من حيث انه موضوع لا يقع محمولا للمسئلة فالذاتي مثلا موضوع من حيث انه معقول ثان ومحمول من حيث انه عارض لمعقول ثان آخر وهو الكلي لكون الموضوع من حيث

من حيث الايصال على وجه الكلي بحيث يصح استنباط احكام جزئيات تلك الموضو

كما يظهر بتامل وهكذا مفهوم المعقول الثانوي او يعتبر مفهومه من حيث الانطباق

على الجزئيات التي منها المعقولات الاولى وهي لا تصلح ان يتعلق البحث بها من

حيث الايصال على ذلك الوجه بتلك الحيثية واما غيرها من المعقولات

التي يمكن تعلق البحث على ذلك الوجه كمفهوم الكلي والمعرف والقضية والحجة

ونظائرها وان كانت معقولة في المرتبة الثالثة او الرابعة كانقسام القضية

وتناقضها وانعكاسها فهي من المعقولات الثانوية لان المراد ههنا عوارض

لاحقة للاشياء في الذهن فقط بشرط الوجود الذهني فلا بد من رجوعهما اليه

فتفكر **قوله** ومما ينبغي ان يعلم اه قال المحشي في الحاشية على شرح المواقف بل

النظر الصحيح يحكم بان المعقول الثانوي على قسمين الاول ان يكون الذهن فقط

ظرفا لعروضه والثاني ان يكون الوجود الذهني شرط العروضه ايضا والاول

يبحث عنه في العلم ما بعد الطبيعة كالوجود والتشخص والثاني يبحث عنه في

علم المنطق كالكلية والجزئية فقوله ايضا يدل على ان المعتبر في القسم الثاني كون

الذهن فقط ظرفا للعروض الا ان المعتبر فيه مع ذلك شرط الوجود الذهني

ايضا فلم يكن التقسيم على ما ينبغي فلا بد ان يقدر في القسم الاول قيد آخر وهو نفي

شرطية الوجود ولهذا ذكر ذلك القيد ههنا فتامل **قوله** ما يكون الذهن اه

يعني ان المعتبر في المعقولات الثانوية مطلقا امران احدهما ان يكون الذهن ظرفا

للعروض مع عزل النظر عن كون الوجود الذهني شرطا للعروض او قيدا للعروض والا

ولا يخرج الا بوجود وهو الذي احترز به عن العوارض الخارجية وثانيهما ان
لا يكون الخارج ظرف العروض وهذا معنى قوله فقط ويتفرع عليه ان لا يكون فرده
موجودا في الخارج واحترز به عن لوازم الماهية بناء على ان حيثية الاقتضاء
في الموجبات بحسب تقررها مطلقا او باعتبار مطلق الوجود ذهنية فما
حاصل تلك اللوازم ووجود الواجب وجود حقيقي ليس من افراد الوجود المصدري
الذي هو امر انتزاعي من المعقولات الثانوية وافراد مفهوم الموجود بحسب
الحقيقة هي الحصص الاعتبارية فلا يرد ان وجود الواجب فرد الوجود المصدري
والاعيان الخارجية افراد للموجود مع ان الوجود والموجود من المعقولات الثانوية
فان قيل الماهية متصفة في الخارج بالوجود فيكون الخارج ظرفا للعروض قلنا
ليس في الخارج الا الماهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها الوجود و
يصفها به فيكون ظرفا للاتصاف به هو الملاحظة هكذا حققه المحشي في
حواشيه ثم قال وبما قررنا ظهر لك ان الظرف اتصاف الماهية بالوجود الملاحظة
دون الذهن او الخارج والمعقولات الثانوية يشمل المبادي المشتقات والقضايا
المعقودة بها كلها ذهنيات وههنا ابحاث دقيقة لا يليق ذكرها في هذه الرسالة
قوله الموصل البعيد هذا بالقياس الى نوع السافل كالحساس بالنسبة الى الانسان
واما بالقياس الى ما يقومه اولا كالحيوان فهو موصل قريب وهكذا كل موصل قريب
بالقياس الى المط فهو قريب بالقياس الى تصور يحصل منه بلا واسطة فيجوز
ان يبحث في المنطق بهذا الاعتبار فان تصور الاجزاء بالغا ما بلغ لا يجب التصور بالكنه **قوله** لا تجده ابتداء السؤال

علی ما هو المقصود من ارجاع مباحث الموصل البعید و الابعد الی الموصل القریب

حتی یکون هو الموضوع ای لا حاجة فی قبول الموصل البعید و الابعد فی تعلیمه الا انه

المحتاج الی التکلف بعدها ما تقرر ان موضوع المسئلة قد یکون اخص من موضوع العلم

کما صرح به ایضا فیما سبق و لعلهم التزموا کون الموضوع فی جمیع المسائل

فی الحقیقة هو موضوع العلم فیما یعنی ارجاع قولهم الجنس کذا الی ان الحد یتألف

من الامر الذی هو کذا فان موضوع العلم هو المعرف و اما الحد فهو نوع منه

شانه فی لزوم الارجاع مثل شان الجزء فتامل لاحدهما الی الاخر تحکم

واجاب عنه المحشی بان المقصود ارجاع محمولاتها الی احوال الموصل بدلیل قوله اذ

لا شک انه یحصل بسبب تلک الاحوال احوال الموصل القریب و ذلک لا

یخالف ان یکون موضوع المسئلة جزء موضوع العلم او نوعه فی ترجع البحث

فی العلم الی احوال الموضوع مع ان الموضوعات متحققة الا انها متغایرة من حیث الانطباق

علی الجزئیات و مفهوم الجنس لیس جزء مفهوم الحد بل ما صدق علیه

الجنس جزء لما صدق علیه الحد فعلی تقدیر کون المقصود ارجاع تلک

الموضوعات الی الموصل القریب

لا الحاجة الی التاویل

باقیة فتامل

فلله الحمد

فی الاولی و الآخرة



خاتمة الطبع

خاتمة الطبع من مسودات العاصي ... محمد او صله الى غاية المقصود ... من شر الاعداء و ...

بسم الله الرحمن الرحيم

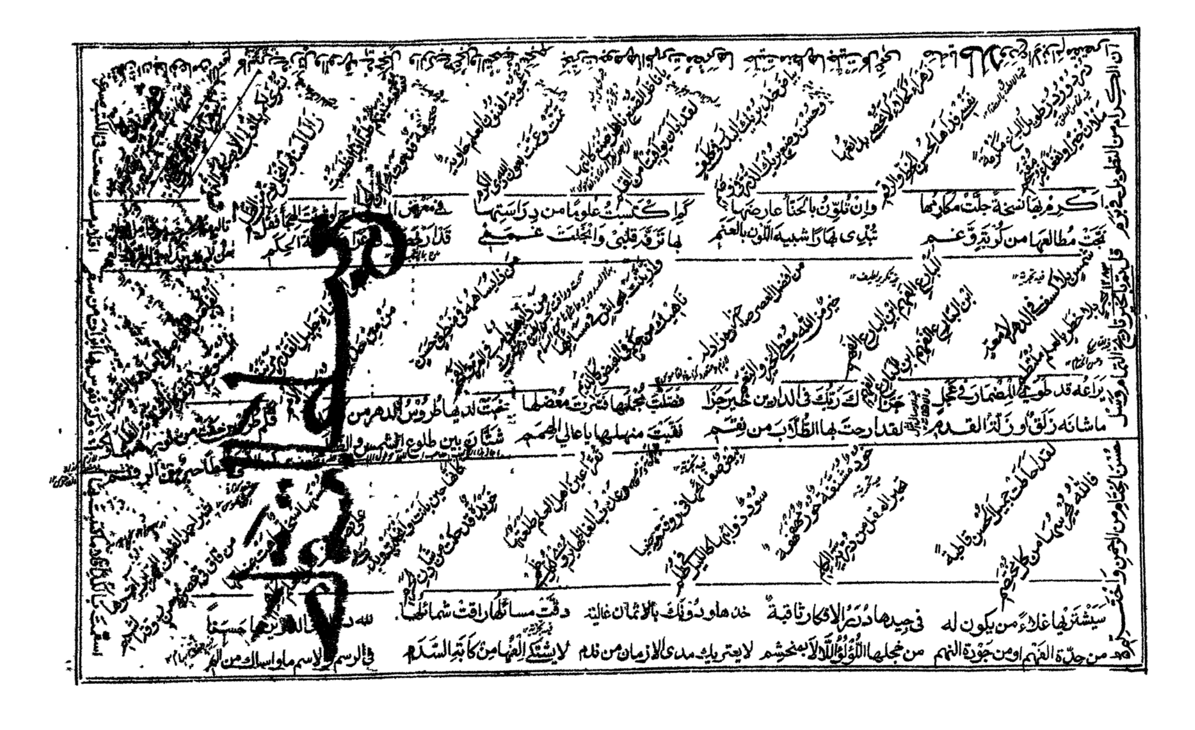
الحمد لله الذي احل معاقد المنطق والكلام ورتب مشاعر الادراك باحسن ترتيب ونظام تقدس في ايوان جماله الباهر والاعجاب وتعالت منصاته عن الجنس والفصل والنوع والاعراض وجب الوجود بالذات وموجد الاجناس والتكوين للماديات والمفارقات ومبدع الكليات والجزئيات ... العد جميل الذكر جاعل المنطق ... تعصم مراعاتها عن الخطأ في الفكر لا تدرك العقول شانه ولا تحصي العلوم شناه جلت سرادق جلاله عن تصرف الاوهام وتنزهت حقيقة وجوده عن مشابهة الابعاد والاجرام غني عن تطرق النظر وتشتت الافكار لا يدركه الابصار وهو يدرك الابصار فسبحانك ما اعظم شانك يا من منح الاذهان عن قياس جلاله وسناه ونطق الموجودات بجميل اوصافه وثناه

قطعه

تسبیح حمد و نشر ثنائی تو میکنند ... در کوه و سنگ ریزه برشاخ گل صبا

بی سکهٔ قبول تو نقد عمل دغل ... یا خاتم رضائی توسعی امل هبا

وتحف الصلوات والتسليمات منكي من نوافح المسك اذا تارجت وانير من عقود النجوم اذا تبرجت على صاحب البرهان والشافع المشفع عند الميزان الرسول النبيل والمبعوث بالدليل زبدة عالم الايجاد ونتيجة المبدء والمعاد الذي تصور نظره مطوي عن القياس وتصديقه مفلح لكل الناس ذي الوجه المليح والمنطق الفصيح واشرف الاعلى والنور الاسنى الذي دنى فتدلى فكان قاب قوسين ... لكل عجمي شريعته تروي الحل ظمي صلى الله عليه وآله القوي جلت مكارمه فضلا على احمد في الكون بحر ما اظهر السحب في البيداء ... وابدع النبت في الخضراء والاكم وعلى آله الطيبين الطاهرين هم ... الدين واصحابه كماة مضمار اليقين وهداة الخلائق الى الشرع المبين وبعد فهذه تعليقات انيقة وتحقيقات ونيقة للعالم النحرير الفائق في التحرير والتقرير العلامة العلام والبحر الطمطام القاضي محمد مبارك رحمه الله تعالى وتبارك على حاشية الفاضل الامجد السيد محمد زاهد الهروي من اهل بيت النبوي على ... الزكية ... وهي لحل معلقات شرح التهذيب لجلال الملة والدين



آن الكرام من التطويل في برم

أكرم بها نسخة جلت مكارمها ... نجت مطالعها من كوثر وعم

وإن تلون بالحنا عارضها ... تبدي لها كأشبيه اللون بالعنم

كم اكتسبت علوما من دراستها ... بها تقر قلبي وانجلت غممي

براعة قد طوى المضمار في عجل ... ما شانه زلق أو زلة القدم

جزاك ربك في الدارين خير جزا ... لقد راحت بها الطلاب من نقم

فصلت مجملها فسرت معضلها ... نقيت منهلها يا عالي الهمم

سيشتريها غلاء من يكون له ... من جدة الفهم أو من جودة النهم

في جيدها درر الأفكار ثاقبة ... من نحلها اللؤلؤ اللالاء بمحتشم

خذها ودونك بالأثمان غالية ... لا يعتريك مدى الأزمان من ندم

دقت مسائلها راقت شمائلها ... لا يشتكي الفهم من كاتب السدم

حسن الختام من الرحمن واختم

قل تم بالخير تاريخ التمام وسل ١٢٨٣

حواشی متعلقہ صفحات قاضی مبارک

حواشی صفحہ دوم

قوله اعلم ان المصدر المراد المقصود منه بیان معنی الحاصل بالمصدر مع التنبیه علی ان الحاصل بالمصدر [illegible] مصدر فعل لازم اذا کان للارادة والاختیار فیه مدخل [illegible]

[illegible]

صاحبزاده ساکن افغانستان

قوله [illegible] ای الایقاع [illegible] مفهوم الفعل المعلوم [illegible]

قوله [illegible] صاحبزاده [illegible]

[illegible]

حواشی صفحہ سیوم

قوله [illegible]

صاحبزاده [illegible]

[illegible]

صاحبزاده ساکن افغانستان

حواشی متعلقہ صفحہ چہارم

قوله [illegible] جواب سوال مقدر [illegible] التحقیق حیث قال [illegible]

[illegible]

صاحبزاده ساکن [illegible]

قوله [illegible]

حواشی صفحه پنجم

قوله [illegible]

حواشی صفحه ۶

قوله [illegible]

حواشی صفحه ۷

قوله [illegible]

حواشی صفحه ۸

قوله [illegible]

حواشی صفحہ ۸

حواشی صفحہ ۹

حواشی صفحہ ۱۰

حواشی صفحہ ۱۱

حواشی صفحہ ۱۲

قوله [illegible] ... صاحبزاده

حواشی صفحه چهاردهم

قوله ليس في مقام الاستدلال آه حتى يرد عليه المنعان المذكوران ١٢ص قوله بعلى الاحتمال الصحيح المظنون اه ولا ريب في ان قوله لان المراد بالجميل الفعل الجميل مقدمة مظنونة اذ في ارادة الجميل الاعم من الفعل الجميل مخالفة لما عليه المحققون من تخصيص الحمد بالافعال الجميلة بلا باعث وذلك بعيد عن المحصلين ١٢ص قوله اعلم ان قوله لا يخفى ما فيه وقوله آه اعتذار عما يرد على المحشي الزاهد من ان تبديل العبارتين مما لا فائدة فيها اذ الممنوع مقدمة منه سابقا وعن جانب نفسه ايضا عما يرد عليه من بيان فائدة الاشارة الى الممنوع والجواب عنهما مع كونها مندفعة بما قرر سابقا فقوله فقال الاشارة الى ان قوله ما ذكره انما ليس في مقام الاستدلال ليس على ما ينبغي فان ما ذكره الشارح كان وروده على نسق الدليل حيث قال لانه صفة الا ان يقال انه تنبيه على صورة الدليل ويحتمل ان يكون اشارة الى تصحيح جريان المنعين من وجه الاحتمالات الاخر التي بينها ليس اهل الصناعات ١٢ صاحبزاده قوله كان الظاهر ان آه بيان قول المحشي الزاهد هو قوله والتوجيه ان الممدوح به آه وقوله وايضا فيه اسناد الصفات هو ايضا بيان لفائدة التقسيم المستفاد من قوله سواء كان المثال آه قوله وانما التمسك به بالنظر اه يعني انما التمسك بهذا المثال بالنظر الى تو لم وحدة اللؤلؤ ولو قطع بدون تو لم على صفاتها وعدم تو لم وحدة اللؤلؤ فقط فبناء هذا التوجيه انما هو بالقياس الى صحة نسبة المدح الى اللؤلؤ وعدم صحة نسبة الحمد اليها مع قطع النظر عن ذكر صفاتها ١٢ صاحبزاده قوله في هذا المثال احراء اي سواء كان تو لم وحدة اللؤلؤ خبرا بان يكون مستعملا في مدلوله الوصفي الذي هو الحكاية عن الواقع او انشاء بان يكون منقولا عنه الى الانشاء بان يقصد به كون اللؤلؤ محمودة كما في الفاظ العقود مثل بعت واشتريت ١٢ صاحبزاده

حواشی صفحه پانزدهم

قوله وانما قال ــ وان كان آه بيان لفائدة التعميم المستفاد من هذا القول بان لا فائدة فيه دفع لتوهم عدم ظهور التوجيه بهذا المثال على تقدير كونه خبرا ١٢ صاحبزاده قوله كما هو المشهور آه اشارة الى التحقيق المقرر عند محققي اهل العربية هو ان الجمل الخبرية الواقعة في محل المدح والحمد منقولة عن الاخبار الى الانشاء [illegible] ... صاحبزاده قوله [illegible] ...

[illegible]

... صاحبزاده

حواشی صفحه ۱۶

قوله التي هي من طرق الاسلام آه احترز به عن مجاهدات الكاهنين والبراهمة فانها ليست من طرق الاسلام ولا يحصل بانضمامها الى الايمان مطلوب ١٢ صاحبزاده قوله الى الايمان آه متعلق بالانضمام ١٢ صاحبزاده قوله واما من لم يؤمن وان كان مجاهدا ومرتاضا بالرياضة الباطنية لكن لم يحصل له المطلوب فان المنافق من المطلوبين المذكورين لعدم الايمان الذي هو طريق موصل اليه ١٢ صاحبزاده قوله فان قال آه اشارة الى منع الملازمة المستفادة من قوله واما من لم يؤمن فلم آه بانا لا نسلم ان من لم يؤمن لم يحصل له المطلوب فان المنافق ليس بمؤمن عند اهل الحق وقد حصل له الفلاح ... عذاب الدنيا عاجلا وبعض المجاهدين من البراهمة ليس بمؤمن وقد حصل له مرتبة القرب لكنه ساقط بادنى تامل فان المنافق مؤمن شرعا فقد حصل له الفلاح من العذاب ... فلم يحصل له الفلاح من العذاب ... فلم يحصل للمنافق قطعا واما مرتبة القرب لبعض البراهمة فليست واقعية بل في زعمه ... قوله اي لم يكن الفرق بينهما بحسب التحقق آه بيان لفائدة التقييد بقوله تحقيقا يعني لم يقيد المحشي الزاهد الفرق المنفي ... بحسب التحقق لتوهم انه لم يكن فرق بينهما بحسب الحمل ايضا على ارادة المعنى الاعم من الايصال مع ان الفرق بحسب ... قوله اشار به آه اي بقوله فالمعنى بقوله تعالى فاما ثمود فهديناهم ... وقوله [illegible] ... قوله [illegible] ... صاحبزاده

بالآیة الاولی حاصل جواب البحث الذی اورده الشارح والقراباغی من ان النقض بهذه الآیة مشترک بین المعنیین هو ان هدی ههنا لیس بالمعنی المذکور [illegible] النقض بالآیة المذکورة علی المعنی الثانی ای لیست تخلف المطاوع عن المطاوع حتی یکون مشترکا فاوردا علی المعنی الاول [illegible] من جهة اشتراک هذه المعنیین [illegible] وعدم تحقق الایصال الی المطلوب فی حق ثمود لعدم ایمانهم [illegible] علیه السلام مع الحکایة عن حالهم بهدیناهم فلو کان الهدایة الدلالة الموصلة یلزم کذب کلامه تعالی لعدم تحقق الهدایة بهذا المعنی فی حقهم بخلاف الهدایة بالمعنی الاول فانه متحقق فی حقهم [illegible] بالآیة بهذا المعنی من غیر لزوم الکذب ۱۲ ص

حواشی صفحہ ۱۷

قوله وما قال من اشتراک المحذور آه یحتمل العطف علی قوله ان النقض بالآیة آه فیکون المعطوف مع ما عطف علیه بیان لحاصل الجواب المشار الیه بقول المحشی الزاهد ففیه اشارة الی ان [illegible] الآیة علی ماذکره آه وان اورده لدفع السوال المقدر هو ان اشتراک النقض بالآیة بین المعنیین قد دفع بقول المحشی الزاهد لا النقض بقوله تعالیٰ آه بناء علی ان مورد النقض هو [illegible] بینهما من جهة تخلف المطاوع عن المطاوع لکن لا دخل فی الاشارة الی الجواب ویحتمل العطف علی قوله وحاصل الجواب آه فیکون بیانا لقول المحشی الزاهد ومعنی الآیة علی ماذکره فقط ۱۲ صاحبزاده **قوله** یدل علی انه بعد الارادة آه لان المحشی الزاهد فسر العمی بالفقدان وهو وان استعمل فی العدم راسا کما فی قولهم فاقد القوة القدسیة لکن شیوع استعماله فی العدم بعد الوجود کما یفهم من تتبع استعمالات العرب فقدانه بالضم والکسر گم کردن فهذا یدل علی ان الرؤیة قد حصل لهم بعد الارادة وفقدوا الطریق ای ترکوا رؤیة الطریق بعد وجدانها ولم یسلکوه فلیس ههنا تخلف المطاوع عن المطاوع والاشتراک المحذور من جهة هذا التخلف حتی یظن انه مورد النقض بالمعنی الثانی ثم یعترض ان هذا النقض مشترک الورود بین المعنیین لاشتراک هذا المحذور کما فعله الشارح المحقق والفاضل القراباغی ۱۲ صاحبزاده **قوله** الثالث والرابع آه فانه اذا نظر الی انه لم یعثر فی کتب اللغة غیر المعنی الاول وعدم تفسیر الغیر فهما مرکب دلیلا علی عدم وضع لفظ الهدایة له کان ابطالا لاحتمال الاول فقط وان جعل دلیلا علی عدم الوضع للغیر کان دلیلا علی ابطال الثالث والرابع ایضا وهما الاشتراک اللفظی والمعنوی ۱۲ صاحبزاده

حواشی صفحہ ۱۸

قوله عند اهل اللسان آه ای اهل اللغة فیکون منقولا عندهم قوله وقد یفسره آه اشارة الی تفسیر اللفظ بالمجازات المتعارفة التی هی منقولات لان المقصود فی کتب اللغة بیان ما وضع اللفظ له والمجازات المتعارفة عند اهل اللغة لکونها منقولات عندهم موضوعة عندنا فلها ۱۲ ص **قوله** وهو هنا کذلک آه اذ لم یوجد لفظ الهدایة عند اللغة مستعملا فی معنی آخر الا فی کتب اللغة مفسرا به حتی یکون دلیلا علی الاصل الآخر فیکون هذا هو الاصل ۱۲ صاحبزاده **قوله** اشارة الی ابطال احتمال الثالث والرابع آه یعنی اشارة الی ابطال الثالث وهو الاشتراک اللفظی بقوله وقد تقرر فی موضعه آه والی ابطال الرابع وهو الاشتراک المعنوی بقوله فان اولویة احتمال الثانی وهو التجوز فی المعنی الثانی والحقیقة فی المعنی الاول انما یثبت بهذا القول بالنسبة الی الاشتراک اللفظی فقط لا المعنوی لکن بعد تعین ان یکون الهدایة حقیقة فی المعنی الاول ومجازا فی المعنی الثانی ارتفع الاشتراک المعنوی من البین بکون اللفظ موضوعا للقدر المشترک بینهما وهو ابطال لاحتمال الرابع ۱۲ ص

حواشی صفحہ ۱۹

قوله علی وجه الیرد آه وجه الترجیح مناقشة المحشی الزاهد علی مناقشة الشارح بان مناقشة موقع الایرادین وان کانا مدفوعین بتقریر المحشی الزاهد کما مر آنفا ومناقشة المحشی لیس موقعها لها ۱۲ صاحبزاده

قوله بالمعنی الاول اعم من [illegible] آه [illegible] من هذا عموم المعنی الاول من المعنی الثانی بحسب الصدق حتی ینافی ما سبق من نفی العموم بحسبه فان المعنی الثانی للهدایة هو الدلالة الموصلة آه وهو لیس فردا من المعنی الاول [illegible] الهدایة بالمعنی الاول مع الوصول فردا من الهدایة بالمعنی الاول وهو لکونه هو المعنی الاول مقیدا بالوصول مغایر للمعنی الثانی ۱۲ ص **قوله** من باب الحقیقة آه هذا لیس علی اطلاقه بل جار فی العام والخاص بحسب الصدق واما الاعم والاخص بحسب التحقق فلا یکون فیهما ذکر العام وارادة الخاص من انه عام حقیقة لعدم اتحاده معه اصلا ۱۲ ص **قوله** الا ان یقال المراد نفی مطلق الدلالة علی ما یوصل الی المطلوب آه فان لفظ الهدایة مثلا موضوع لنفس الطبیعة من حیث هی هی من قطع النظر عن العموم والخصوص [illegible] لفظ تهدی مثلا یدل بالوضع باعتبار المادة علی طبیعة الحدث من حیث هی هی فالهدایة المدلول المستفادة من لفظ لا تهدی هو مطلق [illegible] بحسب [illegible] من ان النکرة تحت النفی یفید العموم [illegible] بحسب التحقیق فان اطلاق الکلی علی الفرد المخصوص من حیث هو هو صحیح بحسب النظر وان کان العموم المستفاد من حرف النفی الداخل علی النکرة قد ترک ههنا ۱۲ صاحبزاده **قوله** فقال اشارة الی الایراد الذی اورده صاحب الحواشی السابقة والی جوابه الذی مر منا ۱۲ صاحبزاده ساکن اوتمانزی

حواشی صفحہ ۲۰

قوله من حیث خلق الایمان آه یعنی ان قول المص فی شرح المقاصد راجعة عندنا الی خلق الایمان آه بیان لعلة انصاف الباری تعالیٰ بالهدایة بمعنی الارادة والاضلال بمعنی عدمها لا بیان معناهما ولا بیان اتصاف الباری بهما کما یدل علیه لفظ الرجوع ۱۲ ص **قوله** او علی ذکر العام وارادة الخاص آه وانما اخر هذا الاحتمال علی الاحتمال الاول الذی یکون ذلک فیه اشارة الی مناقشة الشارح مع ان قوله ینبغی ان یحمل ذلک بمناقشة [illegible] [illegible]

حواشی صفحہ ۲۱

قوله ای استعمالها فی معنیین آه [illegible]

[illegible]

حواشی صفحہ ۲۱

والحرف وبطہ ... عن زعم المتوهم حیث زعم ان المتعدی بالحرف مقید به واما علی التحریر الاول فهذا القول من المحشی الزاهد ...

[illegible]

حواشی صفحہ ۲۲

قوله فهو بمعنی الحاصل بالمصدر ... [illegible]

حواشی صفحہ ۲۳

[illegible]

حواشی صفحہ ۲۴

[illegible]

حواشی صفحہ ۲۵

[illegible]

حواشی صفحہ ۲۵

الظرف بالجعل بمعنى التعليق الا على الصحة الا مرجح عدم كونه الا لقاصد هذا الدليل على تقدير تمامه يدل على امتناع التعلق بالجعل وبطلانه وقوله فتامل اشارة الى انه جزم حيث عليه الايراد بالمصدر بقوله وفيه ۱۲ صاحبزاده

قوله لانا نقول وذلك لان الامتناع آه يعني امتناع تعلق الظرف بالجعل من جهة امتناع تخلل الجعل بين الشئ وذاتياته لا ينافي جواز التعلق المرجوح من جهة اخرى كما يكون كذلك فيما بعد الركاكة المشهورة بالجواز المرجوح كما ان امتناع تعلق الجعل المذكور دليل على امتناع التعلق المذكور من جهة ذلك الامتناع وهو عين الركاكة لا على امتناعه من كل الوجوه حتى يكون باطلا وينافي المجوز ۱۲ ص **قوله** فتامل اشارة الى المجاز باعتبار آخر وهو جواز ان يكون

خبر مشتق حالا من التوفيق فيكون المعنى تعلق لنا التوفيق حال كونه خبرا فيه وهذه الحال ليست حالا منتقلة بل لازمة مؤكدة نظير الناطق في قولنا جاء زيد ناطقا والتباد من الحال هي الحال المنتقلة فيكون جوازه ههنا جوازا مرجوحا باعتبار صحابة الجملة وهي الحال الدائمة وعلى هذا التوجيه يكون الجعل ههنا بمعنى الخلق والابداع ويحتمل ان يكون اشارة الى جواب آخر من الايراد بالمصدر بقوله لا يقال وهو ان الركيك في قول الشارح بمعنى الباطل بحمل آه ثم التعريب ۱۲ صاحبزاده **قوله** وبالخبر ايضا لان آه اي وبما ذكر من لزوم تخلل الجعل بين الشئ وذاتياته يظهر امتناع تعلق الظرف وهو لنا بالخير ايضا كما يظهر مما ذكر امتناع تعلقه بالتوفيق اما ظهور امتناع تعلقه بالتوفيق فهو ما ذكره المحشي الزاهد فظاهر واما ظهور امتناع تعلقه بالخير فلان ثبوت الذاتي وهو الخير ههنا للذات وهو التوفيق ههنا يكون لنفسها لا لغيرها وعلى تقدير تعلق لنا بالخير يكون ثبوت الذاتي وهو نفس الخير للذات وهو التوفيق لغيرها وهو المجرور فان الظاهر ان الربط المقدم على تعلق الظرف بالخير اذ لا فائدة في ثبوت الخير المقيد للتوفيق بالجعل فيكون تعلق الظرف بالخير بعد ثبوته للتوفيق بالجعل الحقيقة الى تعلقه بالجعل لكن بعد تعلق الجعل بالمجعول والمجعول اليه وهو الحد بثبوت الذاتي للذات لغيرها فيكون ثبوت الذاتي وهو نفس الخير اذ هو مناط الحكم للذات وهو التوفيق بالجعل من جهة غيرها وهو المتكلم على تقدير تعلق لنا بالخير بعد الحكم وهو باطل لانه جعل الانسان ناطقا للغير ايضا باطل وهو نظير لجعل التوفيق خيرا من جهتنا على تقدير تعلق لنا بالخير كما ان جعل الانسان ناطقا من جهة نفسه باطل وهو نظير لجعل التوفيق خيرا على تقدير تعلق لنا بالجعل او التوفيق فقد ظهر مما ذكر امتناع تعلق لنا بالخير ايضا بهذا الوجه وان كان جائزا جوازا مرجوحا على تقدير تعلق لنا به قبل الربط اذ الخير المقيد بلنا ليس ذاتيا للتوفيق ولا لازما له فقوله ثبوت الذاتي آه تعليل لظهور امتناع تعلق لنا بما ذكر بالخير مع ملاحظة معنى قوله ايضا وصاحب الحواشي السابقة لما لم يفهم مرام المحشي الثاني جعل هذا القول دليلا لظهور امتناع تعلق لنا بالتوفيق مما ذكره المحشي الزاهد واعترض على المحشي الثاني بان امتناع تعلق لنا بالخير لم يظهر من كلام المحقق الطوسي وكذا فيه تفسير قول المحقق الطوسي اي بما ذكر نظير امتناع تعلق لنا بالتوفيق وبالخير ايضا ليس بسديد وليس من اهل الصناعة لما غفل عن الدقيقة المذكورة فقال ان معنى قول المحقق الطوسي ان شان التوفيق شان جعل في عدم الصحة لان ذاتي العام ذاتي للخاص وزان الخير وزان الرفيق في الصحة لان الذاتي هو المطلق دون المقيد واسند الى المحشي الثاني عدم الفهم بسبب قلة التدبر وسوء التعقل لعدم فهمه مرامه ۱۲ صاحبزاده **قوله** ولو نظرت آه دليل آخر على امتناع تعلق لنا بالخير غير ما ذكره المحشي الزاهد ۱۲ صاحبزاده ساكن قريه اوتمان زيے **قوله** يظهر ايضا آه اي يظهر ايضا امتناع تعلق لنا بالخير من الوجه المذكور كما يظهر مما ذكره المحشي الزاهد ۱۲ صاحبزاده **قوله** لا منع لزوم تخلل آه وجه الركاكة عنده هو هذا دون لزوم الغرض بفعله تعالى كما زعمه القائل حتى يدفع بجعل اللام في لنا للانتفاع ۱۲ ص

حواشی صفحہ ۲۶

قوله حقيقة حال قيام آه ليس المراد ان قيام معنى المشتق منه في زمان الحال حتى فيما وضع له المشتق حتى لا يحصل الفرق بينه وبين الفعل المضارع معنى بل المراد ان زمان الحال معتبر فيه على التقييد في الموضوع له الجزئية ۱۲

قوله فاهو الذي هو آه المشار اليه هو جعل الهدى اسما للحاصل بالمصدر مع الملاقة عليه عم وحمله عليه مواطاة ۱۲ ص **قوله** للدلالة على اقصى آه اي لدلالة المدح بالمبالغة وهو حمل الهدى على من ارسله مواطاة على اقصى مراتب الكمال وغايتها ان حمل المصادر وما في حكمها ليس الا على ما هي تمام ماهيته فتعينه العينية اذ حملت على موصوف اتحاد العينية تدل على كون الموصوف في غاية الكمال في ذلك الوصف اذ لا مرتبة فوق العينية ۱۲

قوله قال في الحاشية اسم الفاعل آه غرض المحشي الزاهد من تعليقها في هذا الموضع دفع تردد يتوجه عليه هو انه لا يلزم على تقدير المجاز في الطرف ههنا مجاز آخر على جميع المذاهب فان اطلاق المشتق على من لم يقم به المعنى المصدري في الحال حقيقة عند البعض فكون الهدي الهادي في الاستقبال مجازا ان يكون مبنيا على قول هذا البعض فدفعه بان الخلاف في تجوز اطلاق المشتق على من لم يقم المعنى المصدري انما هو في صورة كونه منقضيا عنه في الحال واما في صورة ثبوته في الاستقبال له فتجوزه بالاتفاق وما نحن فيه من هذا القبيل وغرض المحشي الثاني من نقلها توضيح ما هو المفهوم منها من تحقق المجازين واثباتهما ههنا في تقدير المجاز في الطرف ۱۲ صاحبزاده

حواشی صفحہ ۲۷

قوله على نسبته الى غيره آه المقصود منه دفع ما قيل من انه ليس ههنا مجازان بل الهدى مستعمل في المعنى المجازي الهادي وهو من ثبت له الهدى في الاستقبال فليس ههنا الا مجاز واحد ووجه الدفع انه ليس المراد من المجاز الآخر اللازم من جعل الهدى بمعنى الهادي المجاز في الطرف حتى يتوجه ما قيل بل المراد منه المجاز في النسبة وهو لازم للمجاز في الطرف فان جعل الهدى بمعنى الهادي في الاستقبال مجاز في الطرف فاذا وقع حالا من الضمير المنصوب المفعول لارسل يلزم ان يثبت له الهدى بمعنى من يثبت له هو في الاستقبال في الحال وهو المجاز في النسبة ۱۲ صاحبزاده **قوله** فعلى هذا يكون الهدى بمنزلته آه لانه وقع حالا منه فيكون محمولا عليه بدون جعله بمعنى اسم الفاعل وحمل المصدر والحاصل به لا يكون الا على ما هو حصة منه ونفس ذاته فيكون الهدى على هذا بمنزلة نفس ذاته عليه السلام ۱۲ ص **قوله** فهذا بيان وجه ترجيح آه مع امكان جعله مصدرا فانه في كتب اللغة بمعنى راه نمودن وراه يافتن في الاول يكون مصدرا من المجرد اذ مصادره سماعي ۱۲ صاحبزاده ساكن اوتمان زيے

الهدى

حواشی صفحہ ۲۸

قوله نسخ المتن مختلفة آه غرض المحشي الزاهد من بيان اختلاف نسخ المتن في هذه الحاشية اظهار اولوية بعضها الذي علق قوله في الشرح المتضمن له به ليدفع سوال من قال بانه لم علق القول بالشرح المتضمن لذلك البعض من النسخ دون الآخر وغرض المحشي الثاني من نقل بيان وجه ظهور ذلك البعض واولويته ۱۲ ص **قوله** بكذا قوله بيان وتصوير لوقوع بعض نسخ الحاشية اي الشرح على النسخة الثانية وهي تقديم الاهتداء على الاقتداء والواو في قوله وبكذا غلط من الطبع ۱۲ ص **قوله** وبالاهتداء بعد قوله متعلق بالاقتداء غلط من الطبع ۱۲ **قوله** لا بد منه آه لان الاهتداء افتعال وهو لازم كما في القاموس بمعناه راه يافتن وهو محتاج الى النور ۱۲ ص **قوله** وكثرة النسخ آه اي كثرة نسخ الشرح الذي يعبر عنه السيد الزاهد بالحاشية ۱۲ صاحبزاده **قوله** ولذا اختار آه اي لاجل مجموع الامرين احدهما وجه ظهور النسخة الاولى والثاني ترجيحها من كثرة وقوع نسخ الشرح اختار المحشي الزاهد النسخة الاولى حيث علق القول بها ۱۲ ص **قوله** وتفصيل المقام آه المقصود من هذا التفصيل بيان فائدة قول الشارح في الاقتداء مصدر مبني للمفعول وبيان تغييره بقوله اي بان يقتدى به وتوضيح صحة الاحتمال الذي اشار اليه المحشي الزاهد بقوله ويمكن جعله مصدرا آه وبيان وجه اولوية ما اختاره الشارح التي اشار المحشي الزاهد اليه بقوله لكن الاول اولى وكذا توضيح ما بينه الشارح والمحشي الزاهد في الاهتداء ۱۲ صاحبزاده **قوله** والافتعال لازم البتة آه فلا بد لتعديته الى المفعول من الجارة وهي ليست واقعة ههنا ۱۲ صاحبزاده قوله كما في القاموس آه كانه لدفع المنافات بين حكمه بكون الافتعال لازما لزوما وبين حكمه فيما سبق بان الاستواء مصدر بمعنى راست شدن وكردن مع ان الاستواء افتعال بان الحكم بكونه لازما البتة انما هو على راي رؤساء فن اللغة كصاحب القاموس وغيره وما سبق في تفسير الاستواء فهو قول البعض الغير الموثوق به ۱۲ ص **قوله** لان المصدر لم يطرد آه اشار به مع قوله مع ان وصف الشئ بحال آه الى ان قول المحشي الزاهد كيف وصفه بحال المتعلق آه ترقي دعلاوة على وجه اولوية الاول وحمل وجه الاولوية مطوي من المحشي الزاهد ۱۲ ص

حواشی صفحہ ۲۹

قوله وليس وصفا له آه لا ريب ان الاقتداء المنسوب الينا صفة لنا لا له عليه السلام وان كان مقيدا بالظرف اعني به كيف وان اقتداءنا قائم بنا فاذا قيد بالظرف لم ينتقل عنا اليه عليه السلام بعد التقييد به حتى يصير الاقتداء المقيد به صفة له عليه السلام كما ان قيام حقيقة اب زيد صفة لابه حقيقة وبعد تقييد الاب باضافته الى زيد لا ينتقل منه الى زيد فالاقتداء مطلقا سواء كان غير مقيد بالظرف او مقيد به ليس صفة له عليه السلام نعم اذا لوحظ كوننا مقتدين به ينتزع عن ذاته المقدس عليه السلام بالنظر اليه صفة هي كونه عليه السلام بحيث نكون مقتدين به وهي صفة له عليه السلام حقيقة وان اقتداءنا به فهو وصف له بحال المتعلق ومسامحة فما اعترض عليه صاحب الحواشي السابقة بقوله وفيه نظر لان نفس الاقتداء وان لم يكن له عليه السلام لكن الاقتداء المقيد بالظرف اعني به يكون وصفا له عليه السلام حقيقة ليس بشئ نعم لو بني هذا على ما قال في تعريف الدلالة بفهم المعنى من اللفظ ان فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ وان كان مطلق فهم المعنى صفة السامع لكان له وجه لكن ذلك تعريف تحقيقي في موضع

عديدة ۱۲ صاحبزاده

قوله يليق بان يهتدي به الخلق آه هذا على تقدير تعلق بها بالاهتداء بدون تقييد به آخر وفاعل يليق على هذا الضمير الراجع الى النبي عليه السلام ١٢ صاحبزاده قوله او يليق به ذلك آه اى ان يهتدي الخلق به وهذا على تقدير تعلق به المذكور بيليق ويقدر به آخر متعلقا بالاهتداء وعلى هذا فاعل يليق هو ان يهتدي ١٢ صاحبزاده قوله انا نقول حذف فاعل آه اعتراض على جواب رئيس اهل الصناعة بانه توهم محض منشأه الغفلة عن القاعدة النحوية او عدم الاطلاع عليها من ان ذكر فاعل المصدر مظهرا او مضمرا غير لازم والاضمار غير جائز صرح به ابن الحاجب في الكافية [illegible] الجواب من المحشي الثاني الاول على لزوم ذكر فاعل المصدر ولا جواز اضماره فانه قال على وفق ما ادعى المعترض من ان الفاعل محذوف اى مراد ومذكور معنى وغير مذكور في اللفظ ١٢ قوله حذف الفاعل من غير اقامة شيء آه يعني لو حذف فاعل المصدر ولم يقم شيء مقامه فهو غير جائز وهذا لا يدل على وجوب ذكر فاعل المصدر كما لا يخفى ثم قال لا يصح القول باضماره ههنا ولا بد آه يعني لا يجوز اضمار الفاعل في المصدر ولما ترك اضماره مع عدم جوازه في الواقع [illegible] من ذكر المرجع آه والمفهوم منه جواز اضماره فيه ولو سلم ان الجواب دال على لزوم ذكر الفاعل بجواز اضماره فهو المنافي لما صرح به ابن الحاجب من عدم اللزوم في الذكر وعدم الجواز في الاضمار فان ما قال ابن الحاجب فهو فيما اذا لم يؤول المصدر بان مع الفعل واما اذا اول به فله حكم الفعل في وجوب ذكر الفاعل وجواز الاضمار وفيما نحن فيه الامر كذلك حيث عبر عنه الشارح بقوله اى بان يقتدى به والمحشي الزاهد بقوله اى بان تقتدى به ولهذا قال صاحب الحواشي السابقة في الجواب عن هذا الاعتراض من ان ذلك الحكم الذي ذكره ابن الحاجب انما هو في المصدر الذي لا يكون مبنيا للفاعل او المفعول واما اذا كان مبنيا لاحدهما كما هو ههنا فله حكم الفعل كما انه يجب ذكر فاعل الفعل لا يجوز حذفه من غير سد مسده فهو منظور فيه لانه ان اراد بالمبني للفاعل والمفعول نفس المصدر المعلوم والمجهول كما هو الشائع من المبني لهما عند النحاة فلا يلزم الفاعل المبني ضرب لكون الضرب ههنا بمعنى المصدر المعلوم او المجهول وان اراد بهما ما يكون فيه نسبة المشتق من المعلوم او المجهول الى الفاعل او المفعول كالضاربية والمضروبية مثلا فهو ليس بمراد ههنا بل المراد هو المصدر المعلوم كما يشعر به تعبير المحشي الزاهد عنه بالمضارع المعلوم المتكلم اى بان نقتدي به او المصدر المجهول كما يشعر به تعبير الشارح عنه بالمضارع المجهول للغائب اى بان يقتدى به فتدبر ١٢ صاحبزاده قوله اى بتقدير به آه الباء ههنا بمعنى مع والظرف متعلق بالوقوع المستفاد من لفظ قيل فانه من قبيل [illegible] وقد جبل من العيد والنزوان فيكون معناه اى لو وقع القول مع تقديره به آه ثم هو دفع توهم من انه اذا فعل ههنا [illegible] من المحشي بان يجعل الاهتداء مبنيا للفاعل المتكلم كيف يكون تعلق بيليق [illegible] ١٢

حواشی صفحہ ۳۰

قوله فالاحتمالات الصحيحة آه اى اذا علمت ما عبرنا من بيان الاحتمالين المذكورين في كلام المحشي الزاهد وقد عرفت ايضا احتمالا واحدا من كلام الشارح في قول المص به الاهتداء يليق فالاحتمالات الصحيحة المذكورة في كلام المحشي الزاهد والشارح ثلثة وهي ما فصلها المحشي الثاني فاندفع ما يتوهم ان ههنا احتمالا رابعا صحيحا ايضا وهو ان يكون الاهتداء مبنيا للفاعل المتكلم وقوله به متعلق بالاهتداء حتى يكون المعنى ولولا ان نهتدي به يليق فالحكم بان الصحيحة ثلثة فقط غير صحيح ويحتمل ان يكون معنى القول المذكور الاحتمالات الصحيحة بحال التمدح ههنا ثلثة والاحتمال الذي تخرجه المتوهم وان كان صحيحا في نفسه لكن لا يفيد كمال المدح فانه على هذا يفيد القول المذكور ان النبي عليه السلام نور اهتدائنا به يليق في نفس الامر ولا يفيد انه يليق به عليه السلام والتمدح في هذا دون ذلك ١٢ صاحبزاده قوله قال آه لعله اشارة الى التوهم المذكور ودفعه بما قلنا من الوجهين ١٢ صاحبزاده قوله نقل عن الرضي ان الظرف آه تائيد واثبات لاطلاق الشارح الاستقرار على قوله بالتحقيق بان التلبس وان كان فعلا خاصا لكن الاطلاق المستقر عليه صحيح على ما نقل عن الرضي من ان المستقر ما يفهم منه عامله وللتلبس ههنا قد يفهم من الظرف [illegible] قوله اى بما مر كلي آه دفع لما هو يتوهم من قول السيد الزاهد هو ان الالفاظ ومعانيها المرتبة حاصلة في الذهن بوجه اجمالي وهو ان وجد شيء هو علم له والعلم بالالفاظ المرتبة قد يحصل بواسطة [illegible] قوله والمراد بالترتيب آه دفع لما يرد على حرف المحشي الزاهد ما توهم ان الالفاظ المرتبة ومعانيها ليست حاضرة في الذهن حين الاشارة لان توجه النفس الى اشياء كثيرة غير ممكن بقوله الا الالفاظ المرتبة ومعانيها المرتبة [illegible] بوجه اجمالي آه بيان لتوصيف الالفاظ والمعاني بالترتيب بناء في حضورهما بوجه اجمالي فان الترتيب يستدعي الحضور في الزمان والحضور بوجه اجمالي يستدعي الدفعة والحضور الآني فلا يكون هذا القول دافعا لما توهم وجه الدفع ان المراد بالترتيب ههنا ليس تقدم بعضها على بعض بالزمان حتى ينافي الحضور بوجه اجمالي بل المراد به تقدم البعض على البعض بالذات وهو لا ينافي الحضور الاجمالي ١٢ صاحبزاده قوله فاندفع ما توهم آه تفريع على قول المحشي الزاهد حاضرة بوجه اجمالي المفسر بقول المحشي الثاني اى بامر كلي آه لا على قوله والمراد بالترتيب آه والمناسب تقديم هذا التفريع على هذا القول لكنه ادعى تتميم انه دفع ما توهم به توسط بين المتفرع عليه والمتفرع [illegible]

حواشی صفحہ ۳۱

قوله قال آه اشارة الى توسط القول المذكور بين المتفرع والمتفرع عليه هو مراعات تتميم مراعات والاخرى تأخيره ايق عن التفريع وليس المشار اليه بالتامل ما قاله صاحب الحواشي السابقة ١٢ صاحبزاده قوله ههنا غيره آه في اوائل الكتب فان ما يشير اليه المص في اول كتابه باسم الاشارة ليس الا ما يتعلق بقصده وتدوينه وهو ليس الا الالفاظ المخصوصة المرتبة او المعاني [illegible] ١٢ ص قوله وههنا ليسا آه اى حال كونهما مرتبين ليسا من الامور العينية اى الخارجة عن المشاعر عند المشير والالفاظ الغير الموصوفة بالترتيب موجودة في الخارج بطبيعتها وتشخصها بناء على وجود الكلي الطبعي في الخارج ١٢ ص قوله قوة جسمانية حالة في المتحيز آه اشارة الى المبنى عليه لهذا التوهم قياس مؤلف من قياسين مثل قياس المساواة وترتيبه على هيئة نظم بكذا الالفاظ المرتبة والمعاني المرتبة حالة في الخيال والخيال التي هي قوة جسمانية حال في المتحيز بالذات الذي هو الجسم والحال فيما يحل في المتحيز لذاته حال فيه وكل ما هو حال في المتحيز لذاته يقبل الاشارة الحسية فالالفاظ المرتبة والمعاني المرتبة تقبل الاشارة الحسية ١٢ ص قوله التي هي القضايا الكلية آه الموصول مع الصلة صفة المسائل في توصيف القضايا بالكلية اشعار بان المعاني المرتبة ليس لها صلوح الارتسام في الخيال لكونها كلية وهو محال [illegible] هذا الجواب الثاني غير من جواب المحشي الزاهد الذي فصله المحشي الثاني اولا ثم شرع في هذا الجواب بقوله ثم حصول آه والجواب الاول تنزلي بعد تسليم كون الالفاظ المرتبة والمعاني المرتبة مرتسمة في الخيال [illegible] الاول من القياسين ومنع الكبرى الثاني منها والثاني منع لكون تلك الالفاظ المخصوصة بالخصوصية الشخصية قابلة للاشارة الحسية فانه [illegible] كون الالفاظ المرتبة المخصوصة بخصوصية النوعية مرتسمة في الخيال لكن منع كون المخصوصة بالخصوصية الشخصية مرتسمة فيه مكابرة ووجه الدفع ان ارتسام الالفاظ المخصوصة الشخصية في الخيال لا يجدي نفعا في اثبات دعوى الملتهم فان المقصود بالاشارة هي المخصوصة بالخصوصية النوعية لا المشخصة الحالة في خيال المص كما بين ١٢ صاحبزاده

حواشی صفحہ ۳۲

قوله مع ان الاشارة آه اى حين استعمال اسم الاشارة فيها ولو كونها آه ص قوله بوجه اجمالي يتجه آه فاني مثل في الذهن بالذات هو الوجه الاجمالي واما الالفاظ المرتبة او المعاني فتلك الالفاظ ذلك الوجه متحد معها واسم الاشارة مستعمل فيها تجوزا فاصلان في الذهن بالعرض وهي من معاني اسم الاشارة المستعمل فيها تجوز فعلم منه بطريق المقابلة ان ما وضع له الالفاظ لا يلزم ان يكون حاصلا بالذات في الذهن بل لا يلزم ان يكون مشتغلا اليه بالذات حين الوضع فان اسم الاشارة مستعمل في المعاني المرتبة الحاضرة في الذهن او الالفاظ كذلك مجازا لتنزيلها منزلة المحسوس في الشهود والحضور العقلي في المحسوس المشاهد حسا ووضع اسم الاشارة له فعلم منه ان ذلك المحسوس ايضا لا يلزم ان يكون حاصلا بالذات في الذهن حين الوضع فان الوضع ذريعة للاستعمال ١٢ ص قوله اراد بالشيء المعلوم آه اى في قوله مهية الشيء المعلوم من حيث هي هي ١٢ صاحبزاده قوله عند تعلق العلم آه اى لا لكونه معلوما بالذات حين الوضع [illegible]

حواشی صفحہ ۳۳

قوله ليس من شانه آه دليل لقوله فيكون الموجود الخارجي يعني الموضوع ما وضع له الالفاظ مقيدا بكونه معلوما بهذا المعنى هي الاحتراز عن الموجود الخارجي لانه ليس مما وضع اللفظ بازائه ومن ههنا علم ان الاعلام الشخصية كزيد وعمرو وغيرهما ليست موضوعة بازاء [illegible] الخارجية بل موضوعة للهويات الحاصلة في الذهن ولذا يقال دون زيد او عمرو امثالا للجزئي في المنطق ١٢ صاحبزاده قوله قال آه اشارة الى [illegible] ان علامة [illegible] مجاز [illegible] تعلق العلم بها [illegible] بالذات لكن يرد النقض بلفظ العدم فانه موضوع بازاء ذات الواجب تعالى وليس مما يمكن تعلق العلم بالذات به وتعلق العلم الحصولي به بالنسبة [illegible] [illegible] بعيد كون [illegible] وضع له معلوما [illegible] عند تعلق العلم به عن الموجود الخارجي بانه كذلك ١٢ صاحبزاده قوله وليس في وضع الالفاظ آه اى ليس لهم ان يقولوا ان الالفاظ موضوعة للاعيان [illegible] ذلك ان الوضع مقتضيا لما لكون الاوضاع [illegible] بما يقتضي كون الموضوع له ملتفتا بالذات وهو ليس الا العين الخارجي وبعضها يقتضي كونه حاصلا [illegible] وهو المصور لذهنية والادعى ان الالفاظ موضوعة مطلقا للاعيان الخارجية حتى يرد عليه الاعتراض المصدر بالحيثية اذ ليس في دعوانا ما ذكره عن الوجدان لفادة حتى يقتضي بعض الموضوع [illegible] كون الموضوع له ملتفتا وفي بعضها الملتفت [illegible] وليس تحرير السؤال كما حرره صاحب الحواشي السابقة ١٢ صاحبزاده قوله يجب ان يكون معلوما آه المراد بوجوب كون الموضوع له معلوما بالذات وجوب كونه معلوما [illegible] بالذات لا ان يحصل في الذهن بالذات لا وجوب كونه معلوما وحاصلا بالذات لتفصيل حين الوضع للامر ١٢ صاحبزاده قوله والعين الخارجي معلوم بالعرض آه اى ما هو موجود خارجي معلوم [illegible] العلم [illegible] [illegible] فلا وجود فيه [illegible] عن العلم حين [illegible] بان العين الخارجي المحسوس ما هو خارجي يجب ان يكون معلوما بالذات [illegible]
[illegible]

[illegible] جواب [illegible] لكن [illegible] الوقت لا يرخص لنكره [illegible] قوله [illegible] بالنسبة [illegible] صاحبزاده

حواشی صفحہ ٣٤

قوله يكفي [illegible] غير موجودة [illegible] في الخارج [illegible] قوله [illegible] الماشية [illegible] الموافقة [illegible] التحقيق [illegible] فالتحقيق عند الفرقة الاولى ان كلا منها [illegible] زمانية وعند الفرقة الثانية [illegible] صاحبزاده

حواشی صفحہ ٣٥

قوله يجعون الخطوط المختلفة اه اي يجعون النقوش الدالة على الحروف المختلفة كخط النسخ وخط النستعليق صاحبزاده قوله [illegible] فان المشار اليه [illegible] تهذيب الكلام قد وصل [illegible] والاعلام لا يتصور فيها الكلي [illegible] تهذيب الكلام وصفا [illegible] صاحبزاده قوله [illegible] مشار اليه [illegible] الوصف [illegible] تهذيب الكلام [illegible] لفظ التسمية [illegible] قوله ينبغي ان يكون [illegible] معناه [illegible] التوصيف [illegible] النقوش [illegible] تقدير المجاز [illegible] التهذيب [illegible] النقوش [illegible] صاحبزاده

حواشی صفحہ ٣٦

قوله ان الشيء لا يصير محسوسا الا [illegible] العوارض المخصوصة [illegible] في اتصافه به [illegible] بالمحسوسية [illegible] من اللون والشكل [illegible] التفصيل [illegible] قوله [illegible] الاعراض [illegible] كالشكل والمقدار واللون وغيرها [illegible] قوله فهي ليست بموجودة ولا محسوسة [illegible] الطبيعة الماخوذة بشرط لا شيء ليست بموجودة [illegible] صاحبزاده قوله واما الطبيعة لا بشرط شيء [illegible] المقسم [illegible] صاحبزاده

حواشی صفحہ ٣٧

قوله بل من حيث هذا الاعتبار [illegible] الطبيعة لا بشرط شيء [illegible] العموم [illegible] قوله [illegible] صاحبزاده قوله اذا كانت الطبيعة [illegible] محسوسة [illegible] قوله واما الطبيعة [illegible] قوله [illegible] الاشارة [illegible] النقوش [illegible] التسمية والوصف [illegible] صاحبزاده

حواشی صفحہ ٣٨

قوله فيصح الاشارة العقلية [illegible] قوله لاتحاده مع الشخص الذهني [illegible] بالذات [illegible] صاحبزاده قوله بل بالذات ولا بالعرض [illegible] صاحبزاده قوله [illegible] الاشارة [illegible] صاحبزاده

حواشی صفحہ ٣٩

قوله فكونها [illegible] قوله [illegible] الاشارة [illegible] الذهن [illegible] صاحبزاده

حواشی صفحہ ٤٠

قوله كانت الاسماء الموضوعة [illegible] صاحبزاده

بازاء الالفاظ [illegible] صاحبزاده [illegible]

حواشی صفحہ ٤١

قوله ولو سلم [illegible] اسامي الكتب [illegible] العلمية [illegible] قوله [illegible] الموضوع للطبيعة [illegible]

[illegible] قوله [illegible] ۱۲ منه

لما كان علم جنس [illegible] المنتشر فيه ابهام [illegible] قوله خلاف ما [illegible] اي ليس في الوضع لهذا المعنى [illegible] المطلق العلم [illegible] ۱۲ منه

[illegible] الذكور [illegible] الاعلام حقيقة [illegible] قوله اذ [illegible] دليل الحكم [illegible] الاشارة [illegible] علم الجنس الى الحاضر في الذهن [illegible]

[illegible] الذهني [illegible] موضوع للهوية الذهنية الحاضرة [illegible] المعرف [illegible] للهوية الخارجية [illegible]

[illegible] الوجه الكلي [illegible] قوله [illegible] العموم [illegible] الذي [illegible] التشخص [illegible]

[illegible] قوله [illegible]

فاعتبارا [illegible] قوله بشرط الوحدة الذهنية [illegible] تعيين الماهية [illegible] ولو كان اعتبارها [illegible] قوله

[illegible] لتقدير عدم كون علم الجنس جزئيا حقيقيا [illegible] الاطلاق [illegible] بشرط الوحدة الذهنية [illegible]

[illegible] جزئيا حقيقيا ذهنيا اللازم للوضع الاول [illegible]

[illegible] ۱۲ منه

حواشي صفحه ۴۲

قوله [illegible] قوله وثانيا لا يوافق ما ذهب آه اي كون هذه النسخة مستقيمة على مذهب المحققين لا يوافق ما ذهب اليه [illegible]

[illegible] ابن الحاجب [illegible] التوهم [illegible] المذكور كما جعله صاحب الحواشي [illegible] فان التوهم المذكور [illegible]

[illegible] ۱۲ منه قوله فتدبر آه [illegible] اشارة الى انه [illegible] المراد في اسم الجنس علم الجنس [illegible] ما ذهب اليه الشارح ونقل عن ابن الحاجب فان علم الجنس على ما

ذهب اليه [illegible] موضوع للطبيعة [illegible] الوحدة الذهنية [illegible] اسم الجنس علم الجنس الموضوع للطبيعة سواء كان موضوعا لها [illegible]

[illegible] قوله [illegible] الاول [illegible] الاول [illegible]

[illegible] قوله كما اشار الى صحة [illegible] فان الشارح [illegible] الاول [illegible]

حواشي صفحه ۴۳ قوله

قوله [illegible]

[illegible] هذا الكتاب [illegible] تهذيب هذا الكتاب [illegible] ان التهذيب محمول على الكتاب [illegible] تهذيب الكلام فكان الكتاب [illegible]

[illegible] تهذيب الكلام [illegible] التحرير الاصطلاحي [illegible] في تهذيبه تهذيب الكلام [illegible] المنطق والكلام [illegible] في التحرير الاصطلاحي [illegible] علمي المنطق والكلام

[illegible] تهذيب الكلام [illegible] تهذيب الكلام [illegible] عليه تهذيب الكلام [illegible] التحرير المطلق [illegible] تهذيب الكلام [illegible]

[illegible] تهذيب الكلام فانه بيان خال عن الحشو والتطويل [illegible] تهذيب الكلام [illegible]

[illegible] الحواشي السابقة [illegible] ان تهذيب الكلام [illegible]

والنسبة بين الكلي [illegible] العموم المطلق [illegible] فان التحرير المطلق [illegible] تهذيب الكلام [illegible] التحرير المنطق والكلام [illegible] موجود مطلق والوجود الخارجي

[illegible] مطلق [illegible] والوجود الخارجي [illegible] الوجود الخارجي [illegible] الوجود الذهني [illegible] ۱۲ منه قوله [illegible]

العموم [illegible] في الصدق [illegible] تهذيب الكلام [illegible] الكتاب تهذيب الكلام [illegible] تهذيب الكلام [illegible]

[illegible] فيكون المظروف [illegible] تهذيب الكلام [illegible] الكتاب [illegible] العموم [illegible] ۱۲ منه قوله ولا يخلو [illegible] الالفاظ آه [illegible] الالفاظ الدالة على

[illegible] تخصص

المعاني [illegible] المنطق [illegible] المنطق والكلام [illegible] الالفاظ [illegible]

[illegible] المصدري [illegible] قوله ليس [illegible] الظرف [illegible]

[illegible] المظروف [illegible] تهذيب الكلام [illegible] تقدير الاستقرار [illegible]

الكتاب [illegible] المنطق [illegible] الكلام [illegible] ۱۲ منه

حواشي صفحه ۴۴

قوله التقريب [illegible] بيان [illegible] التقريب [illegible] التحرير [illegible] الاصطلاحي ۱۲ منه

قوله ظرف الكتاب آه [illegible] تهذيب الكلام [illegible] ۱۲ منه قوله [illegible] ان يكون قيدا مخصصا للمظروف آه اي ينبغي ان يكون الظرف بحيث

لا يكون [illegible] المظروف [illegible] قيدا مخصصا [illegible] التصور [illegible] اللزوم [illegible] التحقق والصدق [illegible]

المراد [illegible] عموم الظرف [illegible] المظروف [illegible] صاحب الحواشي السابقة [illegible] العموم [illegible] ۱۲ منه قوله فانه لا يجوز ان يقع آه [illegible] المحشي الزاهد [illegible] التحرير اللغوي لا يجوز [illegible]

آه [illegible] التحرير اللغوي ظرفا للكتاب [illegible] تهذيب الكلام [illegible] التحقق [illegible] ۱۲ منه قوله فتدبر [illegible] اشارة الى انه لو كان [illegible] الدالة [illegible]

الكلام [illegible] المنطق والكلام [illegible] التحرير [illegible] اللغوي للكتاب [illegible] ۱۲ منه قوله ويكون المجاز

[illegible] المجاز اللغوي [illegible] الكتاب [illegible] في كل الاحوال [illegible] ۱۲ صاحب زاده [illegible]

حواشي صفحه ۴۵

قوله [illegible] اشارة الى الجواب [illegible] الاعتراض بالوجه الذي [illegible] اشارة الى كلام المحشي الزاهد [illegible] اعتراضا على المصنف [illegible]

[illegible] الاستثناء [illegible] كلام العرب [illegible] الاستثناء [illegible]

مسكين [illegible] حرف [illegible] قوله [illegible] الوضع [illegible]

[illegible] النقل [illegible] هذا الجواب [illegible] فخر الاسلام [illegible] المنقول الشرعي [illegible]

[illegible] الوضع [illegible] في الشرع [illegible]

[illegible] الايمان [illegible] التوحيد [illegible] الاستثناء [illegible]

[illegible] المحشي الزاهد [illegible] الجواب ۱۲ صاحبزاده

حواشي صفحه ۴۶

قوله اذ قال في الهداية آه [illegible] العبارة [illegible] المقصود [illegible] النقل [illegible] الشافعية في العكس [illegible]

[illegible] الاستثناء من النفي اثبات [illegible] صاحب الهداية [illegible] الحنفية [illegible] الاستثناء [illegible] النفي اثبات [illegible] الاثبات [illegible]

فخر الاسلام [illegible] ۱۲ منه قوله [illegible] التقدير [illegible] معاني الكتاب [illegible] البيان [illegible] المبين [illegible]

[illegible]

حواشي صفحه ۴۷

قوله [illegible]

حواشي صفحه ۴۸

قوله [illegible]

حواشي صفحه ۴۹

قوله [illegible]

حواشي صفحه ۵۰

قوله [illegible]

حواشي صفحه ۵۱

قوله [illegible]

[illegible]

حواشی صفحہ ۸۳

[illegible]

حواشی صفحہ ۸۴

[illegible]

حواشی صفحہ ۸۸

[illegible]

حواشی صفحہ ۸۹

[illegible]

حواشی صفحہ ۹۰

[illegible]

حواشی صفحہ ۹۱

قوله ومن ههنا ظهر وجه تقديمه آه ... وجه تسمية الثاني بالثاني فان الماخوذ منه مقدم والاول بالعكس الى الماخوذ [illegible]